Roberto R. Aramayo

Para leer a Schopenhauer

Alianza Editorial

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15, 28027 Madrid, telef 91 393 88 88
ISBN 84206-5779-4
Deposito legal M 41 808-2001
Fotocomposicion e impresion EFCA, S A
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejon de Ardoz (Madrid)
Printed in Spain

A Troyita,
por haber sabzdo ser
la sombra de Elena

Si el mundo es el sueño de Alguien, si hay Alguien que ahora está soñándonos y que sueña la historia del universo, entonces la aniquilacion de las religiones y de las artes, el incendio general de las bibliotecas, no importa mucho más que la destrucción de los muebles de un sueño. La mente que una vez los soñó volverá a soñarlos; mientras que la mente siga soñando, nada se habrá perdido. La convicción de esta verdad que parece fantástica, hizo que Schopenhauer comparara la historia a un caleidoscopio en el que cambian las figuras, no los pedacitos de vidrio, a una eterna y confusa tragicomedia en que cambian los papeles y máscaras, pero no los actores.

Jorge Luis BORGES, ***Otras inquisiciones***

índice

Prólogo: Schopenhauer o el eterno Sueño de la Voluntad

Antes de que lo hiciera Sigmund Freud, también Arthur Schopenhauer (1788-1860) se sintió tan fascinado como el padre del psicoanálisis por la oniromántica. Como es bien sabido, para el autor de ***La interpretación de los sueños*** (1900), escudriñar nuestras fantasías oníricas como si fueran un complejo jeroglífico era el mejor modo de acceder a ese ignoto inconsciente que condiciona en última instancia todo nuestro comportamiento. Schopenhauer, sin embargo, fue mucho más lejos y se hallaba plenamente convencido, al igual que Calderón, de que la vida entera es comparable a un sueño, cuando no a una insoportable pesadilla. Nuestra vida sería un efímero sueño del cual despertamos al morir; sólo entonces retornamos a nuestros orígenes, volviendo a formar parte de una realidad primigenia que late bajo todo cuanto existe y que configura el sujeto de otro sueño, esta vez eterno.

Para designar a esta realidad o esencia originaria Schopenhauer no encuentra otra denominación más adecuada que la de ***voluntad,*** al entender que nuestro querer, o capacidad volitiva, es lo que mejor nos permite apercibirnos de su existencia. Sin embargo, no cabe confundir a nuestra voluntad humana e individual con ese sustrato común que alienta cualquier fuerza de la natura-

leza, ya sea ésta de índole animal o meramente vegetativa. Dicha voluntad holística es definida como un ciego apremio volitivo, como un afán inconsciente, infinito e imperecedero que Schopenhauer viene a identificar con la incognoscible cosa-en-sí de Kant, al igual que con las excelsas y objetivas ideas platónicas, pero también con aquella energía cósmica bautizada por la sabiduría oriental como *Brahma* cuando se refiere a esa alma del universo que mora tras el velo de Maya, esto es, al otro lado del mundo fenoménico de las meras apariencias inmersas en unas coordenadas espacio-temporales, el cual sería en su conjunto una simple manifestación suya. Y es que a Schopenhauer le hubiera encantado tender puentes conceptuales entre Oriente y Occidente para hacer converger ambas tradiciones culturales en su reflexión filosófica, porque pensaba que la India y el sánscrito estaban llamados a jugar muy pronto en Europa un papel similar al desempeñado por la Grecia clásica dentro del Renacimiento —según señala en el prólogo a *El mundo como voluntad y representación* (cfr. MVR pról. 1, p. xii).

Tal como nos advierte Jorge Luis Borges en el texto elegido como lema del presente trabajo, para Schopenhauer la historia puede muy bien verse comparada con un caleidoscopio que fuera mostrando una configuración diversa en cada nuevo giro pese a contemplar los mismos pedazos de vidrio todo el tiempo (cfr. MVR2, SW III 547). Dentro de semejante cosmovisión el universo entero y, desde luego, la vida de cualquier individuo no serían otra cosa que un gigantesco sueño soñado por Alguien. el infinito megasueño de un espíritu eterno que, al fin y a la postre, no dejaríamos de ser nosotros mismos, como iremos viendo a lo largo de las páginas que siguen. Según Schopenhauer somos al mismo tiempo ese «sueño de una sombra» -empleando la expresión inmortalizada por Píndaro— y este «ser originario que se objetiva en cuanto existe» (cfr. P2 § 140, ZA VIII 301); pues todo lo que ha sido, es o será no constituiría sino el eterno sueño de aquella voluntad cósmica.

Esta firme convicción schopenhaueriana viene a vertebrar, cual si fuera una especie de hilo conductor, los cinco capítulos que componen este trabajo sobre Schopenhauer. El primer capítulo pretende aproximarse a su obra capital, y única en más de un sentido, *El mundo como voluntad y representación,* rastreando en

la correspondencia de Schopenhauer los diversos avatares biográficos e intelectuales que rodearon a este singular libro desde la propia concepción del mismo hasta esa continua e ininterrumpida reelaboración realizada por el autor durante toda su vida. Con el segundo capítulo se brinda una presentación global del pensamiento de Schopenhauer, analizándose principalmente su tesis doctoral y aquellos *Escritos de juventud* en donde fueron germinando las intuiciones que oficiarían como premisas de todo su sistema filosófico. La misión del tercer capítulo es familiarizarnos con ese Schopenhauer que quiso dedicarse sin éxito alguno a la docencia universitaria, prestando especial atención al contenido del exponente de aquellas lecciones que su autor sólo dictó una vez a unos pocos alumnos; me refiero a la *Metafísica de las costumbres,* razón por la cual obras tales como Los *dos problemas fundamentales de la ética* o *Sobre la voluntad en la naturaleza* cobran igualmente un gran protagonismo dentro del mencionado contexto, en donde se nos confronta por ejemplo con el espinoso problema de la *libertad.* Luego se hace comparecer al Schopenhauer que sí logró alcanzar una notable fama como escritor gracias a los ensayos reunidos bajo el rótulo de *Parerga* y *paralipómena*, examinándose a lo largo del cuarto capítulo sus reflexiones en torno al *destino.* Por último, el quinto capítulo se ocupa del *Nachlaß* de Schopenhauer, es decir, de sus fragmentos inéditos, haciendo hincapié sobre todo en los llamados *Manuscritos berlineses*, para desentrañar desde allí sus planteamientos relativos a la *muerte.*

Todas estas aproximaciones a su cosmovisión filosófica, realizadas a través tanto de su correspondencia como de sus cursos universitarios o de los fragmentos recogidos en sus manuscritos inéditos, para cumplimentar con todo ello las ineludibles referencias al conjunto de su obra publicada, nos permiten visitar el pensamiento de Schopenhauer utilizando senderos bastante menos transitados que las rutas habituales, o sea, esas antologías que desde siempre vienen haciéndose de sus escritos y que seguramente ignoran la imprecación lanzada por Schopenhauer contra quienes osaran hacer lo que unos cuantos nos hemos atrevido a hacer en alguna ocasión; pues, en el borrador del prólogo a esa primera edición de sus obras completas que no consiguió ver publicada durante su vida, Schopenhauer dejó escrito lo siguiente:

«¡Maldigo a quien, al preparar futuras ediciones de mis obras, cambie a sabiendas algo en ellas, ya se trate de un período e incluso de una simple palabra, una sílaba, una letra o un signo de puntuación!)) (HN IV.1, 33). Sin embargo, gracias a esos ((malditos» antólogos, quienes pudieran verse arredrados por la voluminosa corpulencia de su obra principal, eludiendo así el inmenso placer que reporta la lectura de sus amenas páginas, quedarán gratamente sorprendidos al descubrir a un Schopenhauer que siempre cultivó el género aforístico en sus cuadernos de viaje y se convirtió en el más asiduo comentarista de su propia doctrina para ir popularizando sin desmayo sus aspectos aparentemente menos asequibles.

Quizá resulte conveniente advertir que nuestro foco de atención ha sido en todo momento su teoría moral. Pero este detalle no tiene demasiada relevancia, si hemos de creer al propio Schopenhauer, a quien le gustaba sobremanera describir su filosofía como la Tebas de las cien puertas, dando a entender con ello que, al margen del sendero que uno pueda escoger cuando se apreste a leer sus escritos, no dejará de ir a parar finalmente al centro mismo del sistema, habida cuenta de que todo su entramado conceptual guarda una estrecha relación entre sí, por muy laberínticas que se nos antojen a veces tales conexiones. Los problemas con que nos enfrenta Schopenhauer suelen ser de un enorme calado filosófico, como demuestra el que constantemente nos invite a reflexionar sobre cuestiones tales como el destino, la libertad o la muerte, por citar únicamente los problemas filosóficos que son abordados aquí con un mayor detenimiento. Estos temas van desfilando por las páginas del presente libro, donde se brindan las recetas de Schopenhauer para conjurar el absurdo temor a la muerte, o su definición de la libertad como un simple olvido del encadenamiento causal que determina inexorablemente todo suceso, si bien salvaguarde nuestra responsabilidad moral al acabar por identificarnos a cualquiera de nosotros con el mismísimo destino y considerar además que somos hijos de nuestras propias obras.

El caso es que a Schopenhauer no le asustan las paradojas y, de hecho, las frecuenta casi tanto como el uso de la metáfora, siendo así que a esto último lo considera como la mejor clave de acceso hacia las verdades más ocultas y recónditas. En su búsqueda de la verdad, Schopenhauer no desdeña ningún aliado. Los dramaturgos, novelistas y poetas están, cuando menos, en pie de igualdad con los más egregios filósofos. La perspicacia de Shakespeare o el ingenio de Voltaire y la sutileza de Goethe nada pueden envidiar a la elocuencia platónica, la precisión de un Spinoza o el rigor conceptual del admirado Kant. Su curiosidad no conoce límites ni prejuicio alguno y, por esa razón, tampoco menosprecia, cuando lo considera oportuno, prestar suficiente atención a los fenómenos paranormales, la hipnosis o el cálculo cabalístico, si entiende que algo de todo ello puede servirle para demostrar sus tesis o avalar alguna de sus intuiciones. Y en esa misma dirección apunta su gran empeño por incorporar el pensamiento de las religiones orientales a nuestro alicorto acervo cultural, en pos de un enriquecimiento mutuo. De sus variopintos intereses nada queda relegado en un principio salvo una sola cosa: lo que induzca de algún modo al aburrimiento. Porque, si algo se propuso ante todo la pluma de Schopenhauer fue oficiar como un alegato en contra del tedio. Uno se daría por contento si aquí llegase a transmitir la impresión de que, por lo pronto, Schopenhauer sí supo cumplir cabalmente con este cada vez más inusual propósito.

* * *

Para eludir las notas a pie de página, las referencias a los textos de Schopenhauer citados a lo largo del presente libro irán cifradas entre paréntesis, utilizándose una serie de siglas cuya tabla explicativa está localizable al final, inmediatamente después de la bibliografía. En dichos paréntesis primero se consignarán las abreviaturas del título de la obra en cuestión (a saber: RS, MVR1, MVR2, VN, E1, E2, P1, P2 o MC), acompañándolas cuando ello sea oportuno del epígrafe o parágrafo de que se trate, para luego indicar a continuación, y tras una coma, las abreviaturas de la edición seguida en cada caso (SW, ZA y PD) con su número de volumen en romanos y el de página en arábigos. Al citar la correspondencia, su abreviatura (GS) se verá flanqueada por el número de carta, indicándose a renglón seguido el de la página. Tienen su propia sigla las ediciones de sus escritos póstumos (HN), los diarios de viaje (RT) y el epistolario familiar (FB).

Cuando me sirvo de mis propias versiones castellanas cito directamente la página de tales ediciones (D1 y D2), aun cuando en los manuscritos inéditos quedará indicado junto a su correspondiente sigla (EJ o MB) el número de fragmento antes del de la página.

Bahía de Txingudi, estío del 2000

1. ¿Quién sueña el sueño de la vida?

Todavía recuerdo aquella pequeña habitación en las afueras de Múnich en que, tendido sobre un sofá, yo leía durante días enteros El ***mundo como voluntad y representación,*** sorbiendo así el filtro mágico de esta metafísica, cuya esencia mas profunda es el erotismo.

Thomas MANN, ***Relato*** de ***mi vrda***

1. Del erótico hechizo de su prosa

Estas palabras de Thomas Mann dan buena cuenta del hechizo que Schopenhauer suele inspirar en sus lectores, entre cuya legión de fervorosos admiradores abundan egregios representantes de los cuales no sólo destacan pensadores tan dispares como Nietzsche, Freud y Wittgenstein, o músicos como Wagner, sino también escritores como Borges y Pío Baroja, sin olvidar al ya citado Thomas Mann. Este último, en su Relato ***de*** mi vida, reconoce que había comprado las obras de Schopenhauer en un anti-

cuario a buen precio, más para que adornaran su biblioteca que con la intención de leerlas. «Durante años aquellos volúmenes habían estado sin abrir en el anaquel; pero llegó la hora en que me decidí a leerlos, y así leí día y noche, como, sin duda, sólo se lee una vez en la vida» (Mann, p. 15). Para el autor de Los *Bruddenbrook*, la impresión causada por esta lectura «sólo puede ser comparada con la conmoción que en el alma joven produce el primer conocimiento del amor y el sexo» (Mann, p. 71).

A esta suerte de fascinación erótica descrita por Mann suelen sucumbir casi todos los que leen a Schopenhauer, e incluso hay algunos que deciden aprender alemán expresamente para poder degustar sus páginas en versión original. Tal fue al parecer el caso de Jorge Luis Borges, el cual, en una entrevista publicada por *Die* Welt el 25 de marzo del año 1975, realizaba esta confesión: «Para mí hay un escritor alemán al que prefiero a todos los demás: Schopenhauer. Sé que debería decir Goethe, pero Schopenhauer me interesa muchísimo más. De hecho estudié alemán —que aprendí sobre los versos de Heine— fundamental y específicamente para poder leer a Schopenhauer en su propia lengua».

Nietzsche llegó a consagrarle una de sus famosas intempestivas, aquella que lleva por título Schopenhauer como educador: «Pertenezco —nos dice allí— a los lectores de Schopenhauer que desde que han leído la primera de sus páginas saben con seguridad que leerán todas las páginas y atenderán a todas las palabras que hayan podido emanar de él. Le comprendí como si hubiera escrito para mí» (Nietzsche, p. 147). Inevitablemente Nietzsche también le compara con Goethe por lo que atañe a su prosa: «El estilo de Schopenhauer me recuerda aquí y allá un poco al de Goethe, pero a ningún otro modelo alemán; porque sabe decir lo profundo con sencillez, lo conmovedor sin retórica y lo rigurosamente científico sin pedantería» (Nietzsche, pp. 148-149). Y, al igual que Thomas Mann, cuando intenta describir la impresión que le produjo su lectura de Schopenhauer, Nietzsche nos habla de un proceso mágico y casi fisiológico: «Esa mágica irradiación, ese trasvase de la fuerza más interna de un producto de la naturaleza a otro que tiene lugar ya al primero y más ligero de los contactos» (Nietzsche, p. 150).

Los testimonios relativos al impacto que los escritos de Schopenhauer producen en sus lectores podrían multiplicarse fácil-

mente. Sin embargo, nos contentaremos con aportar uno más. El del mismísimo Goethe, si bien dicho testimonio sea indirecto y se halle filtrado por el cariño que le profesara su hermana. En marzo de 1819 Adele Schopenhauer remitió a su hermano una carta donde le contaba lo siguiente: «Goethe, recibió con gran júbilo tu obra [El mundo como *voluntad* y *representación]* e *inmediatamente* comenzó a leerla. Una hora más tarde me hizo llegar la nota que te adjunto, pidiéndome que te lo agradeciera mucho y te dijera que a su juicio se trataba de un buen libro. Pues, como siempre tiene la fortuna de localizar en los libros aquellos pasajes que son más importantes, ya había leído con sumo agrado las páginas enumeradas en su nota y te las indicaba para que pudieras hacerte una idea de su parecer. En breve piensa escribirte él mismo para participarte su opinión, que hasta entonces debía trasladarte yo. Pocos días después Ottilie [la nuera de Goethe] me dijo que su padre [político] andaba enfrascado en el estudio de tu libro y lo leía con un ahínco que *jamás* le había conocido. También le manifestó que se proponía disfrutarlo durante todo un año, puesto que para leerlo de principio a fin creía precisar más o menos ese tiempo. Luego tuve ocasión de hablar con Goethe y me dijo que de tu libro le gustaba especialmente la claridad expositiva y el estilo» (FB 273).

Jorge Luis Borges, Thomas Mann, Nietzsche y Goethe no son, desde luego, malos padrinos para presentar las cualidades literarias de Schopenhauer y resaltar al mismo tiempo el erótico hechizo que provoca su pensamiento. Con todo, si hay alguien que no necesite de avalistas para destacar los propios méritos, ése no es otro que Arthur Schopenhauer. Desde un principio nunca regateó elogios a su propia obra, que considera como un punto de inflexión en la historia del pensamiento. El 23 de junio del año 1818 Schopenhauer escribió a Goethe para comunicarle que su libro aparecería en breve y confiarle así un secreto celosamente guardado, cual era el del título: «Mi obra —enfatiza Schopenhauer— es en cierto modo el fruto de mi vida. Pues no creo que nunca llegue a realizar algo mejor o de contenido más valioso; a mi modo de ver Helvetius lleva razón al decir que hacia los treinta, o como mucho hacia los treinta y cinco años, ya se ha suscitado en el hombre cuanto es capaz de pensar merced a la impronta del mundo y todo lo que procure más tarde siempre será tan sólo el

desarrollo de tales pensamientos. Un destino propicio me proporcionó tanto la ociosidad como el impulso necesarios para servir pronto y fresco lo que alguno, como por ejemplo Kant, sólo pudo poner sobre la mesa marinado con el vinagre de la vejez, aun cuando era un fruto de la juventud. El título de la obra, que nadie salvo el editor conoce todavía, es *El mundo como voluntad y representación, cuatro libros y un apéndice que contiene una crítica de la filosofía kantiana*» (GS carta 42, p. 35).

2. A la búsqueda de un esquivo éxito editorial

Ciertamente, Schopenhauer estaba persuadido de que su libro debía representar un verdadero acontecimiento, habida cuenta de que, tal como le ha comentado tres meses antes a su futuro editor, su «obra constituye un *nuevo* sistema filosófico, que resulta novedoso en el más pleno sentido del término, al no ser una nueva exposición de algo que ya existiera, sino una nueva trabazón de pensamientos que resultan sumamente coherentes y que hasta el momento no habían aflorado en la cabeza de nadie. Albergo la firme convicción de que dicho libro, en donde he acometido la difícil empresa de hacer comprensibles a los demás tales ideas, llegará a ser la fuente y el pretexto de otros cien libros))(GS carta 38, p. 29). Por supuesto, hay muchas otras cualidades que resaltar y que Schopenhauer no se deja en el tintero. «Esta disertación —prosigue— se distancia tanto de la pomposa, huera y absurda palabrería de la nueva escuela filosófica como de la tosca y plana charlatanería del período anterior a Kant; mi exposición resulta sumamente clara y comprensible a la par que vigorosa y, si se me permite decirlo, no carente de belleza. Sólo quien tiene pensamientos auténticamente propios posee un estilo genuino. El valor que confiero a mi trabajo es muy grande, ya que lo considero como un fruto global de mi existencia.» Tras este singular panegírico Schopenhauer procede a negociar los detalles de la edición, llegando a indicar el número de líneas que deberá tener cada página para calcular así los pliegos resultantes. Hay algo que se propone no admitir bajo ningún concepto, y es que la obra se divida en dos volúmenes. Además exige que se haga una tirada de ochocientos ejemplares y pide al editor que renuncie a cualquier derecho sobre una segunda edición, convencido como estaba de que se agotaría en un abrir y cerrar de ojos. Pero este pequeño parpadeo duraría nada menos que un cuarto de siglo.

La primera edición de *El mundo como voluntad y representación* apareció en diciembre del año 1818, aun cuando en su pie de imprenta cupiera leer 1819. Y como suele suceder con casi todos los ensayos filosóficos, al menos en un primer momento, fue un rotundo fracaso comercial. A finales de abril del año 1835 Schopenhauer se permite preguntar al editor cómo van las ventas, a fin de saber cuántos volúmenes quedan todavía (GS carta 137, p. 141). La respuesta es demoledora, pues Brockhaus le informa de que, «para sacar cuando menos algún mínimo provecho))con el papel, ha tenido que seguir destinando a la maculatura gran parte de los ejemplares disponibles (GS, p. 523). Su decepción debió de ser indescriptible, máxime si tenemos en cuenta los innumerables borradores que Schopenhauer fue redactando para el prólogo a una posible segunda edición del texto (cfr. MB fragmentos 37, 127, 171, 172, 186 y 230), que por cierto planeaba dedicar a la memoria de su padre o, mejor dicho, a sus manes (cfr. MB 192 y 236).

A través de los mentados borradores podemos comprobar cómo aumenta gradualmente la desesperación que le produce verse ignorado, por mucho que intente hacer de la necesidad virtud y regocijarse con la idea de que, cuando a uno le desprecian sus contemporáneos, tal cosa le garantiza un mayor eco en la posteridad. «El número de años —escribe hacia 1827— transcurridos entre la publicación de un libro y el reconocimiento que se le otorga da la medida del tiempo en que un autor se adelantó a su época, y que quizá sea la raíz cuadrada o cúbica de esto último, o también de la vigencia que tiene ante sí dicha obra» (MB 171, p. 163). En algún momento incluso celebra que parte de la primera edición haya terminado convertida en maculatura, pues eso precipitará que aparezca una segunda edición durante su vida (cfr. HN IV.1, pp. 13 y 150). Hacia 1825 abrigaba la ilusión de que su anhelada segunda edición pudiese aparecer en sólo tres años más y expresa ese *desideratum* en otro de los borradores del ansiado prólogo: «La primera edición apareció en 1818. Como el público comenzó a leer el libro unos ocho años después, se hacía necesaria una segunda edición al décimo año. Me felicito por

presenciar algo tan inesperado, toda vez que puedo enriquecerla con todas las adiciones que he ido incorporando a mi obra en el transcurso de todos estos años durante los cuales oficiaba como único lector suyo. Puesto que no tuve presentes a mis contemporáneos al redactar mi obra, no me sorprende que la hayan dejado pasar sin leerla. Como muchos otros antes que yo, he tomado el atajo para llegar de incógnito hasta la posteridad» (MB 127, p. 134).

Puede que no le sorprendiera el desdén de sus coetáneos, pero es evidente que sí hería profundamente su vanidad. A partir de 1833 ya tiene claro que dicho prefacio presentaría las *consideraciones* complementarias o suplementos (cfr. HN VI.1, pp. 139, 145, 159, 162 y 175) del volumen publicado en 1819, tal como revela este pasaje de la versión del prólogo fechada en 1834: «En los cuatro libros de la obra misma presento sucesivamente al lector las cuatro fachadas capitales de mi edificio, pero en los complementos paseo con él alrededor del edificio, contemplándolo tanto por delante como desde atrás, para mostrar cómo se interconectan por doquier balcones y travesaños, a cuyo efecto de vez en cuando damos algunos pasos tanto hacia adelante como hacia atrás, y tan pronto dirigimos la mirada hacia arriba como hacia abajo» (cfr. HN VI.1, p. 180).

Sabedor de que la negociación con su editor no podía resultar nada sencilla, tras el estrepitoso fracaso comercial acarreado por la obra en su primera edición, Schopenhauer intenta presentarle de un modo atractivo los nuevos contenidos. El 7 de mayo del año 1843 Schopenhauer escribe a F. A. Brockhaus para proponerle publicar una segunda edición, más propiamente aumentada que corregida, de El mundo como voluntud y representación: «Este segundo tomo —recalca Schopenhauer— presenta significativas ventajas respecto del primero y supone para éste lo que una pintura terminada en relación con su esbozo. Pues le aventaja en esa profundidad y riqueza, tanto de ideas como de pensamientos, que sólo pueden ser el fruto de toda una vida consagrada al estudio y la reflexión. Es más, la transcendencia de aquel primer volumen sólo queda plenamente realzada gracias a éste. De otro lado, ahora también puedo expresarme sin ambages y mucho más libremente que hace veinticuatro años; en parte, porque los tiempos que corren toleran mejor ese talante y, en parte, porque tanto la

edad alcanzada como mi sólida independencia, unidas a mi definitiva emancipación de la venalidad que impera en el ámbito universitario, me procuran un mayor aplomo» (GS carta 178, p. 195). Poco después aduce su recurrente argumento de que las grandes obras, como la suya, siempre son ignoradas en un comienzo, pero que luego están llamadas a perdurar y suscitar el mayor interés. Ahora bien, por si todo esto falla, Schopenhauer decide no reclamar en principio ningún tipo de compensación económica por el original y propone que sea el editor quien decida si debe o no pagarle algo por el trabajo de toda una vida.

Brockhaus le responde que no puede aceptar ese alto riesgo, aun cuando no tenga que pagar derechos de autor, invocando el pésimo negocio que supuso la edición de 1818, de la que después del último lote destinado a maculatura en 1830 todavía quedan almacenados cincuenta ejemplares, número suficiente para satisfacer una hipotética demanda que no acaba de darse. Otra cosa es que Schopenhauer esté dispuesto a predicar con el ejemplo y arriesgue su propio dinero, sufragando los gastos de impresión y enjugándolos después con los beneficios de las ventas. Incluso podrían compartir dichos gastos y repartirse luego las ganancias del siguiente modo: el beneficio de los primeros cien ejemplares irían para el editor, mientras que Schopenhauer obtendría los correspondientes a la segunda centena, y así sucesivamente (cfr. GS, p. 536).

Lejos de parecerle una contrapropuesta razonable o acorde con la excelencia del producto presentado, Schopenhauer se declara indignado y replica que con la renuncia de sus honorarios «quería ofrecer un regalo muy valioso al público, mas nunca se le habría ocurrido tener que pagar encima por hacer ese regalo. Si no hay un editor que pueda correr con los gastos de mi obra, donde se compendia el trabajo de toda mi vida, ésta habrá de aguardar hasta que aparezca como una publicación póstuma, cuando arribe la generación que acogerá con fruición cada una de mis líneas» (GS carta 179, p. 196). Pero bueno, entre tanto, Schopenhauer propone a su editor abaratar los costes y limitarse a publicar por ahora sólo el segundo tomo, imprimiendo únicamente tantos ejemplares como se vendieron del primero, puesto que a buen seguro será comprado de inmediato por quienes ya poseen aquél. «Por lo demás, este volumen puede ser leido y resulta pro-

vechoso por sí solo, ya que contiene la quientaesencia de cuantos pensamientos he levantado acta durante los últimos veinticuatro años y se halla dividido en cincuenta capítulos, cada uno de los cuales versa sobre un objeto filosófico propio, tratándolo de un modo que roza lo popular y se distancia sobremanera de cualquier jerga escolástica, por lo que resulta sumamente claro, vivaz y sugestivo, todo lo cual suscitará el deseo de leer el primer volumen y prodría propiciar finalmente una segunda edición. De hallarse Vd. aquí, me gustaría darle a leer (en mi casa, desde luego, pues no me desprendo del manuscrito debido al carácter novedoso que tiene su contenido) el capítulo sobre la *Metafísica del amor sexual*, en el que por vez primera reduzco esta pasión a sus motivos últimos y profundamente recónditos, sirviéndome con entera minuciosidad y *détail* de las expresiones más adecuadas para ello; apostaría que después no habría lugar para cavilación alguna por su parte» (GS carta 179, p. 197).

Desde luego, no le faltaba confianza en el embrujo que podían suscitar algunos epígrafes de su obra, como sin duda es el caso del capitulo al que alude, pero su profundo temor a un posible plagio le impedía mandar una copia. De ahí que termine apelando a los escasos comentarios laudatorios que tuvo la primera edición, entre los que destaca por su concisión y contundencia el del célebre literato Jean Paul, quien en su momento había reseñado lo siguiente: «El ***mundo como*** voluntad ***y representación*** de Schopenhuer es una obra filosófica genial, audaz, polifacética, colmada de ingenio y perspicacia, pero su desconsoladora e insondable profundidad le hace asemejarse a un melancólico lago noruego sin olas ni pájaros y sobre cuyas oscuras riberas flanqueadas por escarpados peñascos nunca brilla el sol, sino sólo el estrellado cielo diurno. Afortunadamente sólo me toca encomiar este libro y no suscribirlo»(*Über Schopenhauer*, p. 174).

Sorprendentemente, su estrategia da resultado. La contestación se hizo esperar un poco, pero el editor se aviene a publicar una segunda edición con arreglo a la primera propuesta de Schopenhauer, esto es, reimprimiendo la primera en un volumen aparte, donde sólo sufrirá cambios de importancia el apéndice sobre la filosofía kantiana. Schopenhauer introducirá estas modificaciones mientras la imprenta se ocupa del segundo tomo, porque, desde luego, hay un punto en el que vuelve a mostrarse inflexi-

ble: ahora la edición ha de aparecer en dos volúmenes (cfr. GS carta 182, pp. 198 y ss.). En su opinión convendría hacer más ejemplares del segundo que del primero, pensando en los poseedores de la primera edición, que al parecer debían ser unos doscientos cincuenta. Por ello entiende que deberían tirarse algo así como setecientos cincuenta ejemplares del segundo tomo y quinientos del primero. Impone asimismo que la editorial renuncie a cualquier derecho sobre una tercera edición, tal como había hecho anteriormente con respecto a la segunda. Para no dejar ningún cabo suelto se permite también hacer sugerencias relativas a la tipografía y el formato, poniendo como ejemplo la ***Historia de*** *Port Royal* de Reuchlin, siempre que se utilicen caracteres góticos. Tampoco deja de redactar una nota para el tipógrafo, indicándole que no se tome ninguna licencia en la transcripción del manuscrito, ya que, aun cuando el autor guarde con su impresor una relación similar a la mantenida por alma y cuerpo, resulta obvio que las decisiones deben ser tomadas por el alma, o sea, por él mismo, y que la otra parte ha de limitarse a obedecer literalmente —nunca mejor dicho— sus instrucciones (cfr. GS carta 185, p. 203). Y su celo por intervenir en todos los detalles logrará incluso rebajar, de seis a cinco táleros imperiales, el precio del ejemplar (cfr. GS carta 195, p. 210). Años más tarde, al negociar las condiciones de la tercera edición, todo será muy distinto. Schopenhauer exigirá tres federicos de oro por pliego, cobrando así por su trabajo de antaño, ya que las modificaciones introducidas no afectan sino a unos cuantos pliegos. Además, consigue pactar una tirada de dos mil doscientos cincuenta ejemplares. Mas no adelantemos acontecimientos y retornemos a esa segunda edición anhelada durante veinticinco años.

3. Una Única obra continuamente glosada

El prólogo a la segunda edición que se publicó al final está fechado en febrero de 1844 y recoge buena parte de las ideas anotadas en los veintidós borradores que fue redactando durante todo ese tiempo. Ahora Schopenhauer se felicita por no haber tenido que suprimir nada de lo mantenido en su día y revalidar así sus convicciones de veinticinco años atrás. Ahora bien, ese dilatado lap-

so temporal también explica que no intente refundir las adiciones con el texto primigenio, pues esto no hubiera sido posible, a la vista de los cambios experimentados por el método y el tono de su exposición. Así, aquella espontaneidad juvenil de su primera concepción quedará bien cumplimentada con esa madurez reflexiva que sólo puede conquistar la edad (cfr. MVR pról. 2, pp. xxi y ss.). Como bien dice Thomas Mann: «Schopenhauer llegó a viejo dedicado a completar, a comentar, a asegurar y corroborar, de un modo tenaz e incansable, lo que era un regalo de la juventud» (Mann, p. 69).

En realidad Schopenhauer nunca hizo ninguna otra cosa que no fuera glosar infatigablemente su primera y, en cierto sentido, única obra. Pues esto vale no sólo para los complementos que añadieron todo un tomo en la segunda edición (1844) al volumen de 1818 y, por supuesto, para los Parerga y paralipómena (1851), que como su propio nombre indica sólo venían a ser nuevas «adiciones y suplementos» para las tesis originarias, y como tales hubieran sido incorporados a una tercera edición, de haber podido hacerlo así. También es aplicable al resto de sus publicaciones. Debemos tener en cuenta que *Sobre* la voluntad en la naturaleza (1836) supone un aditamento fundamental para la segunda parte de El mundo como voluntad y representación, y que Schopenhauer sólo se decidió a publicarla como un texto independiente al comprobar que no era viable pensar por aquel entonces en incluirla dentro de su proyectada segunda edición. Otro tanto sucede con Los dos *problemas fundamentales* de la ética (1841), dado que, como Schopenhauer nos recuerda con frecuencia, las dos disertaciones reunidas en ese libro no representan sino desarrollos imprescindibles para leer el cuarto libro de su obra principal, a la que, por otra parte, su tesis doctoral, De la cuádruple raiz del principio de razón suficiente (1 813), sirve de insoslayable propedéutica.

Tal como advierte Schopenhauer en el prólogo a la primera edición, sin haberse familiarizado mínimamente con su tesis doctoral resultará bastante más complicado comprender la significación última de El mundo como voluntad y representación, toda vez que lo argumentado en ese opúsculo propedéutico constituye un presupuesto de cuanto se dice ahí, hasta el punto de reconocer que, si no se hubiera publicado con anterioridad, dicha disertación habría sido incluida dentro del primer libro, titulado «El mundo como representación»), donde se remite a ella muy a menudo (cfr. MVR pról. 1, pp. ix-x). De otro lado, en esta primera parte de la obra también hubiera encontrado su lugar natural el primer capítulo del tratado *Sobre* la visión y los colores (1816), que no incorpora por esa misma razón, esto es, para evitar copiarse a sí mismo. A decir verdad, Schopenhauer escribió esta teoría sobre los colores para granjearse la simpatía de Goethe, aunque más bien consiguiera justamente lo contrario (cfr. GS, cartas 28 a 31).

De igual modo, en la segunda edición, los complementos del segundo libro, «El mundo como voluntad»), comienzan por indicarnos que allí faltan unos epígrafes de suma importancia y Schopenhauer nos remite a su opúsculo *Sobre* la voluntad en la naturaleza, insistiendo en que sólo se abstiene de reproducirlo literalmente porque ya fue publicado hace ocho años (cfr. MVR2 cap. 18, SW III 213), mas no por ello deja de considerarlo indispensable para redondear lo expuesto en dicho suplemento: «Quien pretenda trabar conocimiento con mi filosofía precisará leer todas y cada una de mis líneas —asegura Schopenhauer—, dado que no soy un emborronador de cuartillas o un fabricante de manuales, ni tampoco escribo por mor de los honorarios o persiguiendo el beneplácito de algún ministro, en una palabra mi pluma no se halla bajo la influencia de ninguna meta personal; mi único afán es la verdad y por eso escribo, tal como lo hacían los antiguos, con el único propósito de legar mis pensamientos a quienes algún día sepan apreciarlos y encontrar en ellos materia de meditación» (MVR2 cap. 40, SW III 527). Esto lo dice Schopenhauer inmediatamente después de haber observado que su texto presenta una nueva laguna, pues el suplemento al cuarto libro no puede albergar una serie de reflexiones capitales que ya fueron publicadas aparte, remitiéndonos así a Los dos problemas fundamentales de la ética (1841), cuyos planteamientos no pueden obviarse a la hora de comprender lo sostenido en esta última parte de su obra principal.

Cuando finalmente ve la luz una tercera edición de El mundo como voluntady representación, en 1859, el prólogo es muy breve. Schopenhauer se contenta con admitir que los dos tomos publicados bajo el rótulo de Parerga y paralipómena (1851) suponen asimismo nuevos añadidos para comprender mejor la ex-

posición sistemática de su pensamiento y que, por descontado, hubieran encontrado cabida en la obra prologada, si su avanzada edad no le hubiera hecho dudar de que pudiera ver todavía esa tercera edición (cfr. MVR pról. 3, p. xxxii). Con ello comprobamos que todo cuanto Schopenhauer pensaba y escribía estaba destinado a desarrollar, ilustrar, explicitar, cumplimentar, corroborar o precisar la cosmovisión filosófica que contenía *El mundo como voluntady representación.* Por eso puede afirmarse que dicho texto no fue tan sólo su obra principal, sino más bien el único libro que, a lo largo de toda su vida, estuvo escribiendo sin descanso durante casi medio siglo, entre 1814 y 1860.

Siendo exhaustivos, a este listado de las obras que Schopenhauer publicó durante su vida cabe añadir todavía unos cuantos cientos de páginas más, como son aquellas que contienen sus *manuscritos póstumos* y los *cursos* que preparó para desempeñar la docencia universitaria en Berlín. Sus lecciones no son sino una recreación con ribetes didácticos del texto de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación,* mientras que los escritos inéditos eran la cantera de donde sacaba las líneas maestras para redactar cuanto publicaba, ya que Schopenhauer llevaba siempre consigo unos cuadernos en donde anotar sus pensamientos.

Así que, recapitulando las prescripciones de su autor, para leer con entero provecho *El mundo como voluntad y representación* habría que hacer todo esto. En primer lugar, tener muy presente que los cuatro primeros libros, redactados entre 1814 y 1818, configuraron la primera edición fechada en 1819, mientras que las consideraciones complementarias o suplementos no aparecieron sino en 1844 y fueron ligeramente aumentados en 1859. Antes de comenzar la lectura, debería echarse un vistazo a su tesis doctoral, *De la cuádruple raiz del principio de razón suficiente* (1813), al representar ésta una propedéutica del conjunto. Luego se habría de comenzar estrictamente por el Apéndice sobre la *Crítica a la filosofía kantiana*, habida cuenta de que, como todo el texto presupone hallarse familiarizado con la filosofía kantiana, dicho apéndice puede servir de introducción a tal presupuesto (cfr. MVR pról. 2, p. xxii). Posteriormente, al iniciar la lectura del primer libro, tendría que tenerse a mano su ensayo *Sobre la visión y los colores* (1816), especialmente su primer capítulo. Después, para leer los materiales de la segunda edición, es decir,

los cuatro suplementos de cada parte o libro de la primera edición, se debería tener a la vista *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836) cuando nos las veamos con el segundo suplemento y *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841) en cuanto nos enfrentemos al cuarto. Sin olvidarnos, por supuesto, de ir picoteando por doquier en los distintos apartados de *Parerga* y *paralipómena* (1851), así como tampoco deberíamos dejar de consultar sus *Lecciones filosóficas* o los *Fragmentos póstumos.*

A juicio de Schopenhauer, esta ingente tarea quedaría enormemente facilitada con la edición de sus *obras completas,* en cuyo prefacio, tras repetirnos una vez más que para comprender cabalmente su filosofía se hace necesario leer cada línea de sus escasas obras, planeaba brindar un guión para la lectura de las mismas. El orden a seguir comienza ciertamente por (1) la tesis doctoral y continúa con (2) su obra principal, para pasar luego al (3) ensayo sobre la voluntad en la naturaleza, mientras que los (4) dos opúsculos en torno a la ética ocupan el penúltimo lugar y los (5) parerga cierran esta enumeración (cfr. HN IV.1, p. 33), en la que por cierto no encuentra cabida su ensayo sobre los colores, el único escrito de Schopenhauer que todavía no conoce una versión castellana. Lo curioso es que los coetáneos de Schopenhauer dieran en llevarle la contraria e hicieran este recorrido prácticamente a la inversa, puesto que sólo comenzaron a interesarse por sus restantes escritos al aparecer la obra enumerada en último lugar, es decir, los *Parerga y paralipómena,* cuyo título no quiere decir sino ((Adiciones y suplementos)) o ((Aditamentos y cosas omitidas)). Pero tampoco ha de resultarnos tan extraño, máxime si recordamos que, después de todo, nos hallamos ante la tercera entrega de *El mundo como voluntady representación,* cuya tercera edición se habría visto de nuevo duplicada, por cuanto habría quedado aumentada, que nunca corregida, con estos dos volúmenes adicionales. En esta nueva remesa de su obra principal Schopenhauer presenta sus reflexiones con un tono aún más asequible para el gran público, abordando una variopinta gama temática. Este amplio registro temático queda reflejado por los propios títulos de algunos opúsculos que figuran en el índice del primer tomo, a saber: *Fragmentos pava una historia de la filosofía, Sobre la filosofía universitaria, Especulación trunscendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo* o *Ensayo*

sobre la clarividencia y cuanto se relaciona con ello. A renglón seguido se incluye también uno de los textos que le han hecho más conocido del gran público, como son sus célebres Aforismos sobre el arte de suber vivir. Junto a estos tratados de cierta entidad cuantitativa, el segundo tomo presenta una división por capítulos que a su vez se subdividen en múltiples parágrafos, los cuales tratan sobre todo lo divino y lo humano.

Se diría, por tanto, que quien decida emprender la lectura de El mundo como voluntad y representación, para saborear sus deliciosas páginas, tiene ante sí una onerosa tarea, siempre que se proponga seguir los consejos de su autor en orden a pautar y cumplimentar dicha lectura con el resto de sus escritos. Ahora bien, como es natural, a nadie se le ocurrirá seguir al pie de la letra semejantes instrucciones, que tanto atentan por otro lado contra el propio espíritu schopenhaueriano. Sin duda, Schopenhauer hubiera sido el primero en ignorarlas y transgredirlas, puesto que su autodidactismo se alimentaba de lecturas hechas rapsódicamente sin responder a un plan previo.

4. Tebas y Edipo

E igualmente, los escritos de Schopenhauer se prestan muy bien a una lectura fragmentaria y poco sistemática, habida cuenta de que todos poseen entidad propia, como sucede sin ir más lejos con los cuatro libros o secciones que componen El mundo como voluntad y representación, e incluso también con todos y cada uno de los epígrafes que configuran el primer volumen, que cuenta con setenta y una subdivisiones presentadas como parágrafo~ρ los cincuenta capítulos del segundo tomo. Carece de importancia que uno se interese más por la teoría del conocimiento, el problema con que brega la primera parte, la *filosofía* de la *naturaleza*, objeto del segundo libro, la estética, el tema de la tercera parte, o la moral, examinada con más propiedad en el cuarto y último libro. Pues arrancando desde cualquiera de tales perspectivas, es decir, escogiendo una u otra vertiente de su sistema filosófico, se terminará por recorrer todos los entresijos del pensamiento schopenhaueriano, cuyos distintos ámbitos están estrechamente interconectados. Por lo tanto, da igual el acceso que

uno elija, ya que siempre acabará llegando al meollo de su reflexión filosófica. «Mi filosofía —leemos en el prólogo a Los dos problemas fundamentales de la *ética*— es como la Tebas de las cien puertas: uno puede acceder a ella desde cualquiera de los lados y a través de todos ellos tomar un camino directo para llegar al centro))(E pról., ZA Vi 8).

Otra cosa muy distinta es que la filosofía en general se asemeje más bien a un ovillo enredado del que cuelgan muchos hilos falsos, mientras que sólo hay uno capaz de llegar a desenredar esa madeja. Pues para Schopenhauer la filosofía puede verse comparada con «un laberinto que presenta cien entradas por donde se accede a un sinfín de corredores, todos los cuales, tras entrelazar interminables y múltiples recodos, nos hacen regresar nuevamente al punto de partida, excepción hecha del único cuyas revueltas conducen realmente a ese centro en que se halla el ídolo. Una vez encontrado ese acceso, no se confunde uno de camino, pero a través de cualquier otro nunca se alcanzará la meta. En mi opinión, sólo hay una verdadera puerta de acceso a ese laberinto: la voluntad que mora dentro de nosotros mismos)) (P1 *FU* § 12, ZA VII 82).

Más adelante tendremos ocasión de familiarizarnos con esta tesis central del pensamiento schopenhaueriano. Ahora, para entrar en materia, me interesa destacar otra faceta del mismo. Siguiendo con sus propias metáforas resulta casi obvio que, si su filosofía es como Tebas, él no podía dejar de compararse con quien reinó en esa ciudad, es decir, con la figura de Edipo. Así lo hizo en una carta que remitió a Goethe y que data de 1815: «El coraje de no guardarse ninguna pregunta dentro del corazón es lo que distingue al filósofo. Éste tiene que asemejarse al Edipo de Sófocles, el cual, intentando arrojar alguna luz sobre su propio y terrible destino, no cesa de indagar, aun cuando vislumbre que por mor de las respuestas pueda sobrevenirle lo más espantoso)) (GS carta **30,** p. 18).

Muy probablemente, Schopenhauer no era en absoluto consciente de lo mucho que le cuadraba este símil. Pues, tal como Edipo tuvo que matar a su padre sin saberlo, para cumplir así la profecía del oráculo délfico y reinar en Tebas, después de resolver el enigma planteado por la Esfinge, también hubo de morir Heinrich Floris, el progenitor de Schopenhauer, para que éste pu-

diera devenir el rey de la filosofía descifrando los enigmas del universo, una vez descubierta la clave para interpretar todos los fenómenos del mundo e introducir algún orden dentro de su laberíntico caos, al reconocer en la ***voluntad*** aquello que Kant había denominado ***cosa-en-sí***. Desde luego, el destino de Schopenhauer hubiera sido muy otro si su padre no se hubiera suicidado justo cuando el hijo debía cumplir la promesa que le había hecho y que consistía en renunciar a una clara vocación por el estudio para dedicarse a seguir sus pasos en el terreno del comercio. Aunque Schopenhauer no heredó ningún trono, la herencia paterna le permitió consagrar todo su tiempo a leer y meditar o, como le gustaba tanto decir, a no tener que vivir ***de*** la filosofía, como esos profesores universitarios a los que tanto despreciaba, sino para ella. Al igual que Edipo, Schopenhaer alcanzó su destino gracias a que su padre lo propició al pretender orientarlo en una dirección diametralmente opuesta. Y así lo relata el propio Schopenhauer en un *curriculum vitae* remitido a la universidad berlinesa el 31 de diciembre del año 1819.

Su padre ocupa un lugar destacado en esta biografía intelectual, redactada en latín, para solicitar un puesto como docente universitario. Tras describirle como un acaudalado comerciante con mucho talento para los negocios, le dedica muchos pasajes de su *curriculum*. «Apenas puedo expresar con palabras lo mucho que le debo; pues, aun cuando la carrera que él había decidido trazarme —por ser la mejor ante sus ojos— no se adecuaba bien a mi disposición de ánimo, sólo a mi progenitor he de agradecerle que desde muy temprano me iniciara en provechosos conocimientos, así como que luego no me faltasen la libertad, el ocio y todos los recursos de una docta formación tendente al único propósito para el que yo había nacido, de suerte que más adelante, una vez alcanzada cierta madurez, pude beneficiarme sin intervención alguna por mi parte de algo que muy pocos disfrutan, a saber, del tiempo libre y de una existencia plenamente despreocupada, lo cual me permitió dedicar una serie de años a estudios muy improductivos para ganarse la vida, consagrándome a meditaciones e investigaciones del más diverso género que finalmente pude poner por escrito» (GS, p. 648).

Heinrich Floris quería que su hijo se dedicase a los negocios y por eso le hizo viajar por Francia e Inglaterra, para que aprendiese idiomas y se hiciera un hombre de mundo. Contrariado porque mostrase otras inclinaciones, le tendió una ingeniosa trampa, tal como nos relata el propio Schopenhauer: «Si bien su respeto innato hacia la libertad le impedía imponerme coercitivamente su plan, tampoco tuvo reparos en recurrir a un astuto ardid. Él sabía que yo estaba muy anhelante de ver mundo. Por eso me comunicó que la próxima primavera se proponía emprender con su mujer un largo viaje por buena parte de Europa y que yo podía tener ocasión de participar en ese soberbio periplo, si le prometía que cuando regresáramos me consagraría por entero al oficio de comerciante. La elección era mía» (GS, pp. 649-650).

Si no aceptaba esa condición y prefería dedicarse al estudio, Schopenhauer podía permanecer en Hamburgo estudiando latín. Pero no supo resistirse a la tentación y experimentó en carne propia algo que andando el tiempo teorizaría como un punto capital de su doctrina moral, a saber, que sólo nuestros actos dan fe de cuanto queremos realmente; podemos recrear nuestras motivaciones y decimos a nosotros mismos que nuestros deseos apuntaban en otra dirección, pero en realidad el único notario de nuestras auténticas voliciones es aquello que hacemos. Por lo tanto, el viaje comenzó a ser muy instructivo mucho antes de iniciarse. Naturalmente, durante los dos años que duró ese periplo europeo, Schopenhauer no pudo afianzar su anhelada formación académica, desplazándose continuamente de un lugar a otro al visitar Holanda, Francia, Inglaterra, Bélgica, Suiza, Austria y la propia Alemania. Sin embargo, a la hora de hacer balance incluso esto le parecería una gran ventaja más que un inconveniente: «Pues justamente durante aquellos años de pubertad, cuando el alma humana es más receptiva y se abre a toda suerte de impresiones, porque su intensa curiosidad exige trabar conocimiento con las cosas, contra lo que suele ocurrir, mi espíritu no se atiborró con palabras vanas ni exposiciones de aquello sobre lo que todavía no podía uno tener una comprensión cabal y concreta, lo cual viene a embotar la natural agudeza del entendimiento, sino que por el contrario, nutrido y adiestrado por la intuición directa de las cosas, aprendió a discernir el qué y el cómo del ser de las cosas, antes de que viera injertado en él manidas opiniones al respecto» (GS, p. 650).

Sin pretenderlo, en contra de sus propios designios, Heinrich Floris convirtió a su hijo en un sofisticado autodidacta que, ade-

más de poder leer en siete idiomas diferentes, era capaz de apreciar el arte y observar a sus congéneres con una enorme perspicacia, adquiriendo con ello un bagage utilísimo para su reflexión filosófica. Sin embargo, sólo la extraña e inesperada muerte de su padre posibilitó que Schopenhauer pudiera cumplir con su vocación y encontrarse con su destino filosófico. Aunque tampoco quepa olvidar el papel jugado por su madre, Johanna. Pues ella fue quien liberó a su hijo del compromiso adquirido con el padre, tal como Edipo sólo accedió al trono de Tebas cuando desposó a Yocasta.

Pero Schopenhauer nunca le agradeció este decisivo gesto a su madre. Las relaciones entre ambos fueron degradándose paulatinamente hasta desembocar en una irreversible ruptura. Ella no podía soportar el insufrible carácter de su hijo y éste le reprochaba que casi hubiera celebrado el quedarse viuda, circunstancia que le permitió dedicarse con cierto éxito a la literatura, una vez afincada en Weimar, donde su salón se preciaba de verse frecuentado por el mismo Goethe. Podría pensarse que su comunicación en el terreno intelectual fuese algo mejor, mas no fue así, porque la mutua incomprensión en ese ámbito era todavía mayor. Se cuenta que, al echar un vistazo a la tesis doctoral de su hijo, Johanna comentó: «Debe tratarse de un libro para boticarios» y Schopenhauer espetó entonces: «Mi obra será leída cuando no quede ningún rastro de tus escritos)), a lo que la madre replicó: «Para entonces la primera edición de los tuyos estará todavía por darse a conocer)) (cfr. Safranski, p. 238). Con todo, hubo algo en lo que sí coincidieron. Ambos redactaron sendos diarios del viaje que hicieron juntos por Europa.

5. Un «Buda europeo»

En el suyo, un jovencísimo Schopenhauer, que sólo cuenta con dieciséis años recién cumplidos, constata la honda impresión que le produjeron unos presos condenados a trabajos forzados, a quienes podían ver los visitantes del arsenal de Toulon: «Todos los trabajos más penosos del arsenal son ejecutados por quienes están cautivos en viejas galeras que ya no sirven para navegar. Los peores criminales están encandenados al banco de la galera

que no abandonan jamás. A mi juicio la suerte de semejantes infelices es mucho más espantosa que una pena capital. La cama de dichos presos es el banco al cual están encadenados. Su alimentación consiste tan sólo en pan y agua; no entiendo cómo pueden resistir ese duro trabajo sin otra nutrición, mientras les devora la pena, pues mientras dura su cautiverio son tratados como bestias de carga. Resulta espantoso reparar en que la vida llevada por estos galeotes esclavizados carece totalmente del más mínimo gozo y de la menor esperanza durante los veinticinco años que puede durar tamaño sufrimiento. ¿Acaso cabe imaginar una emoción más desoladora que la padecida por estos desdichados mientras permanecen cautivos en unas tenebrosas galeras, viéndose amarrados a un banco del cual sólo puede liberarles la muerte?))(RT, pp. 144-145).

No sólo nos hallamos ante los primeros pinitos literarios de Schopenhauer, sino también ante uno de los pilares que sustentan toda su reflexión ulterior. Cualquiera de nosotros podría verse comparado en cierto sentido con estos galeotes, al ser todos esclavos del querer. «Toda *volición* —leemos en el tercer libro de El ***mundo como voluntad y representación***— brota desde una necesidad, nace a partir de una carencia y, por lo tanto, tiene su origen en el sufrimiento. Éste cesa cuando se satisface aquella volición; sin embargo, por cada deseo satisfecho hay cuando menos otros diez que no lo son y, por añadidura, los anhelos persisten largo tiempo y sus exigencias no tienen fin, mientras que su satisfacción es tan breve como alambicada. El deseo colmado cede al instante su puesto a otro. Ningún objeto de la volición que se haya conseguido puede otorgar una satisfacción duradera e inamovible y se parece más bien a esa limosna que arrojamos al mendigo, con la cual sale adelante hoy para prolongar su angustia de mañana. El sujeto que padece la volición permanece así dando vueltas incesantemente sobre la rueda de Ixión e intenta llenar una y otra vez los cántaros agujereados de las Danaides, eternamente sediento como Tántalo» (MVR1 § 38, SW II 230-231).

De tal esclavitud sólo podrán liberarnos dos cosas, aparte de la propia muerte, claro está. Contamos por una parte con ese reposo momentáneo que puede suministrarnos la contemplación estética y, por la otra, con el paradójico hecho de que la voluntad se niegue a sí misma. En seguida explicitaremos un poco estas

dos cuestiones del pensamiento schopenhaueriano. Antes me interesa traer a colación cierto pasaje donde Schopenhauer traza un curioso paralelismo entre Buda y él mismo. Hacia 1832, cuando ya rondaba la cincuentena, Schopenhauer evoca su adolescencia escribiendo estas líneas en uno de sus cuadernos: «Cuando yo tenía diecisiete años, antes de aplicarme al estudio, me vi conmovido por las *calamidades de la vida,* igual que le ocurrió a Buda en su juventud, al descubrir la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte. A partir de la existencia humana se proclama el *destino del sufrimiento.* Éste parece constituir el fin de la vida, como si el mundo fuera la obra de un diablo, pero dicho fin tampoco es el Último, sino más bien un medio para conseguir por nosotros mismos el fin óptimo))(cfr. HN IV.1, pp. 96-97).

Hay quien relaciona estos asertos con el pasaje recién citado del diario de viaje y entiende que Schopenhauer está rememorando a los galeotes de Toulon (cfr. RT, pp. 263-264). Sin embargo, yo me inclino a pensar que su encuentro con los infortunios de la vida apuntan hacia otro lado y que con ello está refiriéndose a otra experiencia vital mucho más intensa todavía. Pues cuando Schopenhauer tiene diecisiete años estamos en 1805, o sea, el año en que fallece su padre, muy probablemente a causa de un suicidio. Y, como ya sabemos, esta catástrofe familiar fue lo que le permitió dedicarse a la filosofía. En otras palabras, la muerte de su padre representó para Schopenhauer toda una liberación. La tragedia de semejante pérdida comportaba un drama suplementario. ¿Cuántas veces no se descubriría experimentando sentimientos muy ambivalentes? Oprimido por la promesa que le había hecho a su difunto progenitor, Schopenhauer escribe a su madre: «Renunciaría con gusto a cualquier comodidad para dedicarme continuamente al estudio y recuperar todo el tiempo perdido sin que ambos tuviéramos ninguna culpa en ello» (GS carta 6, p. 2).

Estas líneas fueron redactadas el 28 de marzo del año 1807 y, aunque son el único fragmento que se conserva de dicha carta, sirven para evidenciar que a Schopenhauer le pesaba como una losa el compromiso adquirido con su padre, a quien considera el único responsable de arruinar su vocación. Algo en lo que su madre viene a darle toda la razón, al contestarle a esa carta casi desaparecida y cuyo contenido podemos reconstruir gracias a esta aue Johanna redacta el 28 de abril: «El tono tan grave como

sereno de tu carta ha calado en mi ánimo y me ha intranquilizado; ¡tu actual camino acabaría por malograr enteramente tu destino! Por ello he de hacer todo cuanto sea posible todavía para evitarlo; sé muy bien qué significa vivir una vida que repele a nuestro fuero interno y me gustaría poder ahorrar esa desolación a mi querido hijo. ¡Ay, querido Arthur!, ¿por qué hubo de valer tan poco mi voz en aquel entonces, cuando lo que tú quieres ahora era ya mi más ardiente deseo? Con cuánta tenacidad luché por ponerlo en práctica hasta lograr imponerme, pese a todo lo que se me oponía cn contra, y cuán atrozmente fuimos engañados ambos. Pero más vale callar al respecto, pues no sirve de nada lamentarse))(FB 164).

Semejante complicidad entre la madre y el hijo nos da una perspectiva muy diferente de aquel maravilloso padre al que tanto protagonismo concedería luego Schopenhauer en su propio *curriculum* o en cualquiera de las tres dedicatorias que proyectó, mas nunca publicó, para la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación.* En la de 1828 escribirá: «A los manes de mi padre, el comerciante Heinrich Floris Schopenhauer. ¡Oh, noble y eximio espíritu!, al que debo todo cuanto soy y cuanto haga; tu sabia previsión me ha sabido amparar, no sólo durante la infancia y la irreflexiva juventud, sino también en la madurez y hasta el día de hoy. Por eso te consagro mi obra, la cual sólo podía darse bajo la sombra de tu protección y es también obra *tuya*» (cfr. MB 192, pp. 180-181).

Es cierto que a su progenitor le debía todo cuanto pudo hacer, pero no lo es menos cierto que sólo fue así y no de otra manera gracias a su fallecimiento. Una muerte que le acarrea emociones encontradas, por cuanto esa tragedia personal no deja de representar una liberación del compromiso adquirido mediante un astuto ardid. Todo lo cual estaría en el trasfondo del paralelismo que traza con Buda cuando evoca su propio encuentro con los peores infortunios de la vida. Desde luego, Schopenhauer no dejó de ser un príncipe para tornarse mendigo, así como tampoco hubo de abandonar ningún palacio ni tuvo que despedirse de su mujer e hijo, como según la leyenda hiciera Buda, pero sí asumió de buen grado el imponerse una misión similar, que consistía en averiguar cuál podía ser el auténtico significado de la existencia del dolor y cómo cabía redimir del mismo a la humanidad.

«Buda —leemos en su tesis doctoral—, siendo el hijo de un rey, vivió como un mendigo, y hasta el fin de su vida predicó su sublime doctrina para salvación de la humanidad y salvarnos a todos de la continua reencarnación» (RS § 34, ZA V 143-144). Cuando pudo permitírselo, Schopenhauer compró una estatua de Buda muy antigua, hecha en bronce y proveniente del Tíbet (cfr. GS carta 389, p. 301). Esto casi transciende lo meramente anecdótico, pues creía firmemente que ambos compartían tesis tan básicas como fundamentales: «La doctrina esotérica de Buda coincide admirablemente con mi sistema, si bien la doctrina exotérica es del todo mitológica y resulta mucho menos interesante» (MB 166, p. 159).

6. La ecuación entre metafísica y ética

De alguna manera, Schopenhauer se ve a sí mismo como una especie de Buda que signifique para Occidente lo que aquél en Oriente. A finales de 1832 escribe: «creo, por muy paradójico que parezca, que algún día puede llegar a Europa un budismo más acrisolado» (cfr. HN IV.1, p. 127). Sin duda, nuestro autor está pensando en la recepción que alguna vez se hará de su propio sistema filosófico, toda vez que, según recalca él mismo en más de una ocasión, su ética se revela «plenamente ortodoxa con la religión cósmica de Buda» (VN, ZA V 340). Pero entiéndase bien que Schopenhauer no pretende importar ningún elemento de la doctrina budista, sino que, cuando descubre una especie de armonía preestablecida entre ambos planteamientos, utiliza esa coincidencia para que su propia intuición filosófica quede corroborada por tan venerable ancestro. La reabsorción brahmánica en el espíritu originario y el nirvana budista vienen a coincidir cabalmente con su teoría sobre una voluntad que decide autosuprimirse al desterrar toda volición (cfr. HN I 412).

A su juicio, tal como señala en la primera edición de El *mundo* como voluntad y representación, deberíamos considerar al mito hindú sobre la metempsicosis o transmigración de las almas, tan admirado por Platon y Pitágoras, como un postulado práctico en términos kantianos. En definitiva, este mito nos enseñaría que somos hijos de nuestras obras y que nuestro actual destino está sellado por la conducta observada con anterioridad, merced a una(s) existencia(s) precedente(s). Las acciones más meritorias, en vez de una mejora cualitativa en la excelencia del renacimiento, alcanzarían la suprema recompensa de no tener que volver a renacer nunca más. Todo lo cual encontraría su mejor expresión en esa fórmula budista que dice: «Tú debes alcanzar el *nirvana*, es decir, un estado en el que no se den estas cuatro cosas: nacimiento, vejez, enfermedad y muerte». «Nunca un mito —apostilla Schopenhauer— se ha identificado tanto con una verdad filosófica, ni tampoco lo hará jamás, como ese antiquísimo mito del más noble y antiguo de los pueblos» (MVR1 § 63, SW II 421).

Ahora bien, esta doctrina de la metempsicosis constituye una versión exotérica y, en cuanto tal, precisa del adorno que le proporciona su ropaje mítico para ser comprendida por cualquiera. «El propósito de Buda —y de paso el del propio Schopenhauer— fue despojar a la semilla de su envoltura, liberar a esta eminente doctrina de imágenes y entes mitológicos, haciendo accesible y comprensible su contenido en estado puro» (P2 § 115, ZA IX 245). Por eso, en los libros complementarios a la segunda edición Schopenhauer introducirá un matiz nada desdeñable. Dentro del capítulo 41, tras exponer ahora su propia teoría sobre la disolución del individuo en una voluntad cósmica que vuelve a tornarse consciente una y otra vez dentro de un entendimiento nuevo, advierte que, «para describir esa doctrina, el término "palingenesia" [nuevo nacimiento] resulta mucho más adecuado que la palabra "metempsicosis" [transmigración de las almas]. Estos continuos renacimientos constituyen así las vidas que sucesivamente sueña una voluntad imperecedera de suyo, hasta que, una vez instruida mediante muchos y diversos intelectos bajo sucesivas nuevas formas, acaba suprimiéndose a sí misma. Con este parecer coincide también la doctrina esotérica del budismo, en cuanto ésta no se refiere a la metempsicosis, sino a una idiosincrática palingenesia que descansa sobre bases morales» (MRV2 cap. 42, SW III 576; cfr. P2 § 140, ZA IX 300).

Lo único que hace la doctrina esotérica del budismo, con esa palingenesia que desemboca en el nirvana, es confirmar su propia metafísica moral. El ser humano es definido por Schopenhauer como un animal metaphysicum, al ser el único que se ca-

racteriza por tener una necesidad metafísica (cfr. MVR2 cap. 17, SW III 176), la cual se ve propiciada sobre todo por el asombro que le produce su propia existencia y en particular el tener consciencia de la propia muerte, pues ésta es «el verdadero genio inspirador que dirige a las musas de la filosofía» (MVR2 cap. 41, SW III 528). Y dicha reflexión sobre nuestra mortalidad nos hace buscar «perspectivas *metafísicas* que puedan consolarnos al respecto, constituyéndose así una meta hacia la que se orientan principalmente toda religión y cualquier sistema filosófico, ya que tanto las unas como los otros intentan suministrar un antídoto contra esa certidumbre acerca de la muerte» (ibid. 529).

Contaríamos, pues, con dos fuentes distintas donde satisfacer nuestra insaciable sed metafísica: los relatos míticos de las religiones, por una parte, y las verdades del genuino discurso filosófico, por la otra. «Templos e iglesias, pagodas y mezquitas, esparcidos desde siempre por doquier, brindan testimonio de la menesterosidad metafísica del ser humano, aun cuando sea una necesidad no muy difícil de contentar, puesto que toscas fábulas e insulsos cuentos le bastan para explicarse su existencia y asentar su moralidad, siempre que sean inculcados a muy temprana edad» (MVR2 cap. 17, SW III 177). Para Schopenhauer hay «dos tipos de metafísica, cuya diferencia estriba en que una se sustenta sobre un credo y la otra en una convicción» (ibid. 181). En otras palabras, mientras que las religiones acertarían a calmar con sus alegorías la sed metafísica del vulgo, cierta filosofía sabría colmar únicamente a la gente más cultivada y preparada para ello. Mas no cualquier sistema filosófico constituye, por el simple hecho de serlo, una buena metafísica, ni tampoco cualquier metafísico cabal podrá ignorar aspectos relevantes de algunas religiones, como sucede con la doctrina esotérica del budismo. «Alguien culto —dictamina Schopenhauer— siempre puede interpretar la religión *cum grano salis*, e incluso el intelectual que piense con su cabeza será capaz de trocarla sigilosamente por una filosofía; y tampoco hay *una* filosofía que sea conveniente para todos, sino que cada cual atrae hacia sí, conforme a la ley de las afinidades electivas, aquel público cuya formación y capacidad intelectual se adecua mejor a ella. De ahí que siempre haya existido una metafísica trivial y escolástica, para la plebe instruida, y una metafísica más elevada, para la élite» (P2 § 174, ZA X 375).

Como es lógico, la nueva metafísica que Schopenhauer quiere forjar con su filosofía pertenece a este último grupo y se caracteriza sobre todo por ser absolutamente inseparable de la moral. «La metafísica sin ética es tanto como una simple armonía que carece de melodía» (MVR1 § 52, SW II 313), o sea, una especie de partitura en blanco. «Dentro de mi espíritu —anotaba ya en 1813— va gestándose una filosofía en la que metafísica y ética deben constituir una sola cosa, cuya disociación es tan errónea como la de alma y cuerpo» (EJ 21, p. 33). Quince años después certifica con vehemencia que su gestación se ha visto consumada: «¿Qué *metafísica* —nos pregunta retóricamente— se muestra tan coherente con la moral como la mía? ¡Acaso la vida de cualquier hombre noble no viene sino a expresar con hechos mi propia metafísica! Ser virtuoso, noble o altruista no significa sino traducir directamente, sin rodeos ni circunloquios, mi metafísica en actos. Mientras que ser cruel o egoísta equivale a negarla mediante los hechos» (MB 222, pp. 215-216). Para ese gran observador de la naturaleza humana que fue Schopenhauer hay un dato que le resulta del todo inescrutable desde una perspectiva estrictamente psicológica y para el que se hace necesario invocar una explicación de índole metafísica. Se trata de la compasión, «ese asombroso proceso que configura el gran misterio de la ética y constituye su fenómeno primordial, el hito más allá del cual tan sólo puede aventurarse a transitar la especulación metafísica» (E2 § 16, ZA VI 248).

Con todo, la compasión es un proceso tan misterioso como cotidiano, ya que incluso el más egoísta se ha identificado alguna vez con el sufrimiento ajeno (cfr. E 2 § 18, ZA VI 269) y supone, por lo tanto, un hecho innegable de la conciencia humana (cfr. E2 § 17, ZA VI, 252). Schopenhauer parte de las acciones desinteresadas y sigue su rastro hasta llegar al manantial del que brotan todas ellas, el cual no resulta ser otro que la compasión (cfr. GS carta 204, pp. 219-220; y E2 § 19, ZA VI 285), en cuanto único móvil no egoísta y auténticamente moral (cfr. E2 § 19, ZA VI, 270). Pero ese manantial surge, a su vez, de otra fuente y «tiene su origen en la conciencia de aquella unidad metafísica configurada por esa voluntad que se manifiesta en los otros tal como lo hace dentro de uno mismo» (HN IV.I, 154). Este fundamento de su ética o metafísica moral se ve refrendado por la fórmula sáns-

crita *tat-twam-asi*, «eso eres tú», la cual pretende hacernos caer en la cuenta de que todo cuanto nos rodea es idéntico a nosotros (cfr. D2, p. 78; MVR1 § 44, SW II 260; MVR1 § 63, SW II 420 y MVR2 cap. 47, SW III 690).

«Entre los hindúes y los budistas —nos recuerda Schopenhauer— prevalece lo que denominan "la gran palabra", *tat-twam-asi*, que se pronuncia siempre ante cualquier ser vivo para tener presente, como pauta del obrar, aquella identidad que muestra su esencia íntima con la nuestra» (P2 § 177, ZA X 411; cfr. Lapuerta, pp. 299 y ss.). Esta sentencia revela un conocimiento distinto al de la representación propia del entendimiento, el cual está regido por el principio de individuación y se halla inmerso en las coordenadas espacio-temporales, habida cuenta de que tras ese mundo fenoménico cabe llegar a descubrir nuestra verdadera esencia íntima, que se ve compartida por todo cuanto existe, y dicho conocimiento es el que da lugar a la compasión, al franquear las barreras fenoménicas interpuestas entre los individuos; «pues, tal como en el sueño nos hallamos metidos nosotros mismos en todas las personas que se aparecen, otro tanto sucede cuando estamos despiertos, aunque no sea tan fácil percibirlo)) (E2 $ 22, ZA VI 311-312).

Sólo así puede comprender Schopenhauer el gran misterio encerrado en un acto totalmente desinteresado y auspiciado por la compasión. ((Cualquieracto compasivo, cuya intención pura quede probada, revela que quien la ejecuta está en franca contradicción con el mundo de los fenómenos, en el que cada individuo está escindido por completo del otro, al reconocer como idéntico consigo mismo a un individuo extraño))(D2, p. 79). El comportamiento ético requiere de una cosmovisión metafísica para verse cabalmente dilucidado. De ahí la estrecha simbiosis que guardan dentro del pensamiento schopenhaueriano ética y metafísica. «Un sistema que coloca la realidad de todo existir en la voluntad, acreditando en ella el corazón del mundo y la raíz de la naturaleza en su conjunto, accede por un camino tan recto como sencillo a la ética y tiene muy a mano aquello que otros intentan alcanzar mirando hacia lo lejos mientras dan escabrosos rodeos, cuando el único modo de alcanzarlo es reconocer que la fuerza motriz, que opera en la naturaleza y presenta ese mundo intuitivo a nuestro entendimiento, es idéntica con la voluntad que mora dentro de

nosotros. Tan sólo esta metafísica que ya es ética de suyo, al estar construida con ese material primordialmente ético que supone la voluntad, constituye real e inmediatamente un sostén para la ética; en vista de lo cual bien podría haber puesto a mi metafísica el nombre de "Ética"» (VN, ZA V 337).

7. Dejar de querer

Conviene recordar ahora que Schopenhauer comparaba la filosofía con un laberinto al cual se puede acceder por cien entradas cuando menos, aunque sólo hay una que nos permite llegar al epicentro de dicho laberinto, mientras que las demás no conducen a ninguna parte y sólo nos hacer dar vueltas en vano. Este punto de partida, como ya quedó anunciado en su momento, no es otro que la voluntad, o sea, el querer. Según Schopenhauer, nuestra capacidad volitiva es aquello con lo que nos hallamos más familiarizados y sobre lo que disponemos de un conocimiento más directo. «Cuando echamos un vistazo a nuestro interior, siempre nos encontramos queriendo))(RS § 38, ZA V 160) —leemos en su tesis doctoral. Nuestro querer constituiría el primer dato de nuestra conciencia y el que se nos presenta con una mayor claridad, hasta el punto de servir como referente para dilucidar cualesquiera otros. «Como el sujeto del querer se da inmediatamente a la conciencia de uno mismo, no cabe definir o describir mediante otras cosas lo que sea la volición; antes bien, es el más inmediato de todos nuestros conocimientos e incluso el que, por su inmediatez, ha de arrojar alguna luz sobre todos los demás, que son muy mediatos» (RS § 43, ZA V 161; cfr. MB 16, pp. 73-74). Por eso decide no buscar en otro lugar aquella esencia íntima que se manifestaría en todos y cada uno de los fenómenos del mundo.

Así pues, aquella incógnita que Kant denominó cosa-en-si se ve despejada por Schopenhauer, quien en principio homologa ésta con *la* voluntad humana, si bien advierta que con ello sólo está utilizando la mejor de las denominaciones posibles, habida cuenta de que nuestro querer no cubre, ni mucho menos, el amplio espectro que abarca la voluntad en sentido lato, la cual comprendería, junto a las voliciones humanas, los apetitos animales y todas

las fuerzas o energías inconscientes que animan al conjunto de la naturaleza. «Lo descrito por el término voluntad, esa palabra mágica que debe revelarnos el ser íntimo de todo cuanto hay en la naturaleza, no es en modo alguno un gran desconocido ni el fruto de una deducción, sino justamente aquello que conocemos y comprendemos mejor; hasta el momento este concepto era subsumido bajo el de *fuerza,* yo en cambio quiero hacer lo contrario y pensar como voluntad cualquier energía que haya en la naturaleza» (MVR1 § 22, SW II 132 y 133).

Ese sustrato común a todos los fenómenos es una suerte de pulsión volitiva e inconsciente que Schopenhauer suele describir en varias ocasiones como un ((apremiante,oscuro, ciego e irresistible impulso, falto de conocimiento y conciencia)) (cfr. MVR1 § 27, SW II 178; § 54,323; y MRV2 cap. 22, SW III 313), el cual sólo guardaría con la voluntad humana un lejano parentesco. Sin embargo, Schopenhauer prefiere denominarlo «voluntad», antes que «alma del mundo» (cfr. HN III 143; y MVR2 cap. 28, SW III 398), precisamente para emparentarlo con aquello que conocemos mejor y poder acceder así a esa voluntad cósmica gracias al establecimiento de tal analogía. La esencia intima de las cosas es comparada por Schopenhauer con una fortaleza que, al mostrarse inexpugnable ante los asedios externos, nos hace utilizar un secreto pasadizo subterráneo para penetrar en su interior; y este pasadizo nos es descubierto gracias al privilegiado e inmediato conocimiento que cualquiera de nosotros tiene con respecto a sus propias voliciones. «De hecho —añade—, nuestro *querer* es la única ocasión que tenemos para comprender desde su interior cualquier otro proceso cuya manifestación sea externa, por cuanto es lo único que nos consta inmediatamente y no es dado tan sólo en la representación como sucede con todo lo demás. Por consiguiente, tendríamos que aprender a comprender la naturaleza desde nosotros mismos, más que intentar comprendernos a partir de la naturaleza. Lo que nos es conocido inmediatamente debe dar la explicación de cuanto sólo conocemos mediatamente, y no al revés. ¿O acaso comprende uno mejor el desplazamiento de una bola provocado por un golpe que su propio movimiento basado en cierto motivo?))(MRV2 cap. 18, SW III 218-219).

Uno de sus fragmentos inéditos recurre al griego para subrayar las diferencias entre nuestra voluntad y la originaria: «Lo único primario y originario -escribe allí Schopenhauer— es la voluntad, la θελημα [la volición pulsional ciega e inconsciente propia del deseo], no la βουλησιζ [el proceso deliberativo que tiene conciencia de intentar cumplir con un designio]; la confusión de ambas, para las que sólo hay una palabra en alemán, induce a tergiversar mi doctrina. Θελημα es la voluntad intrínseca o por antonomasia, la voluntad en general, tal como es percibida en el hombre y en el animal; pero βουλη es la voluntad reflexiva, el *consilium* [la deliberación], la voluntad conforme a una determinada elección))(HN III 213-214).

Según Schopenhauer, esta voluntad cósmica cuyo alias es θελημα suele abandonar durante un instante la eterna noche del inconsciente y despertar a la vida como una βουλησιζ individual, para retornar luego a su inconsciencia originaria tras ese penoso y efímero sueño; mientras dura este trance sus deseos no tienen fin y sus anhelos resultan inagotables, ya que cada demanda satisfecha engendra una nueva (cfr. MVR2 cap. 46, SW III 657). «La melodía principal de los diversos actos volitivos no consiste sino en satisfacer las necesidades anejas a la existencia, que se reducen básicamente a la conservación del individuo y el mantenimiento de la especie)) (MVRI § 60, SW II 385; cfr. MVR2 cap. 41, SW III 554). De ahí que, situados en este contexto, la expresión "voluntad de vivir" suponga un mero pleonasmo, porque «lo que quiere siempre la voluntad es vivir, al no ser la vida sino una representación de dicho querer. La voluntad es la cosa en sí, el contenido interior o la esencia del mundo; la vida es el mundo visible, la manifestación o el espejo de la voluntad y acompaña de un modo tan inseparable a la voluntad como al cuerpo lo sigue su sombra))(MVRI § 54, SW II 324).

Mas, al igual que toda diástole tiene su sístole, también la voluntad pueda trocar su incuestionable querencia por vivir en todo lo contrario y querer justamente no seguir queriendo (cfr. P2 § 161, ZA IX 339), por muy paradójica que pueda parecer tal cosa. Lo que se deja de querer es la vida misma. Y a este viraje hacia la dirección opuesta lo llama Schopenhauer el *giro de la* voluntad. Tras ese cambio radical uno «ya no quiere lo que ha querido durante toda su existencia y deja realmente de querer la vida, aunque originariamente no sea otra cosa que una manifestación de la voluntad de vivir. Para que se produzca este giro de la voluntad

es necesario tener una visión panorámica sobre la vida» (EJ 138, p. 91) y percatarse de «la global aflicción en que consiste la vida, penetrando así en el último misterio de la vida y el mundo, a saber, que sufrimiento y odio (vale decir el *mal físico* padecido y el mal moral perpetrado) son en cuanto *cosa-en-sí* uno e *idénticos*, aun cuando en el plano del fenómeno ambos aparezcan como sumamente heterogéneos e incluso antitéticos; la diferencia entre un torturador y el atormentado es meramente fenoménica, ya que ambos constituyen una unidad en sí» (EJ 38, p. 90).

Todas esas diferencias que hay entre la víctima y su verdugo sólo imperan bajo el principio de individuación y dentro del tiempo. Sin embargo, al descorrer lo que la sabiduría hindú apoda el velo de Maya, el espejismo de tales apariencias acaba esfumándose y se reconoce que todos los fenómenos del mundo no son sino una manifestación de una esencia común en donde todos ellos resultan idénticos (cfr. MVRI § 68, SW II 447). Ahí es donde nos conduce aquel sufrimiento que Schopenhauer consideró desde siempre como un medio instrumental para conducirnos a nuestro auténtico destino. (Aquello que quiebra la voluntad —escribía en 1816— es el sufrimiento. Sin embargo, el que dicho sufrimiento sea *sentido* o simplemente percibido marcará la diferencia entre que nuestra voluntad se quiebre o quede vuelta del revés. El espectáculo del sufrimiento, acompañado de una mirada que atraviesa el principium individuationis o la Maya, determina que la voluntad intente al mismo tiempo paliar ese sufrimiento y rehuir todo goce, haciendo que se aleje de sí misma. Pero aquel a quien tal *espectáculo* no le redima tendrá que aguardar a experimentar su propio sufrimiento» (EJ 185, p. 129).

Nada puede conseguir que la voluntad cese de querer nueva e incesamentente, pues ninguna satisfacción logra colmar completa y definitivamente aquella vasija rota de las Danaides a que se asemeja su inextinguible afán volitivo; por ello no cabe fijar para ella ningún bien absoluto que no sea interino, y el único bien supremo se cifra en esa plena negación de la voluntad que decide autosuprimirse (cfr. MVRl § *65,* SW III 428). Algo que nos anuncia la experiencia estética, cuando ella nos hace ((ingresar en un estado de contemplación pura, donde por un instante quedamos exonerados de todo deseo y toda preocupación, como si nos deshiciéramos de nosotros mismos y dejáramos de ser ese indivi-

duo consciente en todo momento de su volición, ese correlato de las cosas concretas para el que cualquier objeto puede constituir un motivo, pasando a ser el correlato de la pura idea, como si, mediante la liberación del apremio volitivo procurado por la intuición estética, *emergiéramos* fugazmente de la gravidez terrestre. Así son los instantes dichosos que conocemos y a partir de los cuales podemos colegir cuán venturosa tiene que ser la vida de un hombre cuya *voluntad* quede apaciguada, no un solo instante, como en el caso del gozo estético, sino de una vez para siempre» (MC, PD X 334; cfr. MVRl § 68, SW II 461; y MRV2 cap. 30, SW III 423).

Aplicando a su propio sistema la disquisición kantiana entre fenómeno y noúmeno (cfr. Kant 2000, pp. 226 y ss.), Schopenhauer asegura que: «se puede considerar a todo ser humano desde dos puntos de vista contrapuestos; por un lado, es ese individuo, plagado de dolores y defectos, cuyo fugaz tránsito a través de su inicio y término dentro del tiempo es tan efímero como el sueño de una sombra; por otro, es también aquel ser originario e indestructible que se objetiva en todo cuanto existe y al que, en cuanto tal, le cabe decir, como a la imagen de Isis en Sais: «yo soy todo lo que ha sido, es y será» (P2 § 140, ZA IX 301). En la peculiar adaptación que Schopenhauer hace del planteamiento kantiano, mi voluntad individual no puede ser libre, al hallarse inmersa en la inexorable concatenación causal propia del tiempo; sin embargo, esa voluntad cósmica, que también soy, disfruta incluso de aseidad (cfr. MVR2 cap. 25, SW III 364 y ss.), pues únicamente a ella misma le debe tanto su existencia como su esencia. Sólo habría una manifestación inmediata de la libertad dentro del mundo fenoménico, y es que la voluntad se niegue a sí misma dejando de querer. «La libertad de la voluntad —anota en algún momento entre 1811 y 1818— podría ser denominada "del no querer", pues dicha libertad no consiste sino en su capacidad para negar por entero la voluntad propia y su ley suprema es la de "tú no debes querer nada"; entonces ya no actúo como quiero, sino como debo, y esto anula el querer. Así, mi propio yo individual deja de actuar y se trueca en el instrumento de una eterna e inefable ley» (HN II 349-350).

Unas tres décadas más tarde, a finales de septiembre del año 1844, Schopenhauer sigue pensando exactamente lo mismo y

responde a las dudas formuladas por Johan August Becker diciéndole que, a su juicio, esa libertad de la voluntad que le corresponde como cosa en **sí,** sólo tiene una epifanía fáctica en que dicha voluntad cese de querer la vida en bloque. «Bajo este misterio de la libertad filosófica se halla el desenlace de la trama del mundo. Aquí está el camino y la pasarela, las puertas que conducen fuera del mundo; pero yo sólo las puedo mostrar, no abrírselas a Vd., así como tampoco puedo decirle lo que hay tras ellas o sucede allí, ni cómo está constituido en sí, y extratcmporalmente, aquello que se presenta como una trasmutación dentro del tiempo» (cfr. GS carta 202, pp. 216 y 217).

8. El Sueño de la Voluntad

Quizá Schopenhauer mienta un poco a su corresponsal con este último aserto, porque, aun cuando no pueda decir ni precisar lo que hay al otro lado de la pasarela, tampoco deja de intentar vislumbrarlo y describirlo mediante distintas metáforas entre las que resulta particularmente sugestiva la del sueño, como luego tendremos ocasión de comprobar. Cada vez que dormimos nuestra voluntad individual se difumina y queda transitoriamente disuelta en la voluntad cósmica, pues «en medio del ***sueño*** se ve suprimido el conocimiento, mas no así la voluntad, quien viene a expandirse durante la vigilia —diástole— y se contrae de nuevo mientras uno duerme —sístole (MB 17, p. 75)—, tal como vimos antes que sucedía también con la vida y la muerte; durante nuestro sueño la voluntad actúa conforme a su naturaleza esencial y originaria))(MB 61, p. 102).

Dentro de la cosmovisión schopenhaueriana, nuestra vida es como un breve sueño en medio de la extensa noche del tiempo infinito (MB 21, p. 76; cfr. EJ 8, p. 28). «¿Acaso no es la vida entera un sueño?» (MVR1 § 5, SW II 19), se pregunta Schopenhauer; claro que sí, responde. «La vida ***real*** y los ***sueños*** son sendas páginas de un único libro. La presunta diferencia entre ambos estriba en que, cuando consultamos y leemos aquellas hojas ordenadamente según su paginación, entonces lo llamamos ***vida real;*** sin embargo, si entreabrimos ese libro al azar, una vez que han transcurrido las horas habituales de lectura (el día) y ha comenzado el tiempo de reposo, ojeando sin orden ni concierto algunas de sus páginas, entonces se trata de ***sueños.*** En ellos tan pronto nos encontramos con una hoja que ya habíamos leído en aquella lectura sistemática y correlativa como de repente topamos con alguna que todavía no conocíamos; pero siempre se trata del mismo libro. Por eso escribió Calderón que "la vida es un sueño")) (EJ 142, p. 96; cfr. MVRl § 5, SW II 21).

Son muchas las ocasiones en que, como luego iremos viendo, Schopenhauer compara la vida con un sueño. Ahora bien, la cuestión es entonces: ¿quién es el que la sueña? Su respuesta es clara: la voluntad cósmica, por supuesto. «Se trata de un gran sueño, que sueña ese Único Ser, pero lo hace de tal modo que todos y cada uno de sus personajes sueñan con él» (D2, p. 41). El sujeto del gran sueño de la vida no es otro que aquella voluntad originaria cuya manifestación somos todos (MB 196, p. 191). «Cada individuo, cada rostro humano, cuyo transcurso vital no es más que un breve sueño del espíritu infinito de la naturaleza, de la perseverante voluntad de vivir, no constituye sino un efímero pentimento que dicha voluntad traza lúdicamente sobre su lienzo infinito del espacio y el tiempo, para no conservarlo sino un breve instante antes de borrarlo y dejar su hueco a otro» (MC, PD X 276-277).

Con respecto a esa voluntad primigenia nos ocurriría lo mismo que con las estrellas. El firmamento está plagado de constelaciones que sólo se hacen visibles cuando se oculta el sol, es decir, la estrella que tenemos más cerca; de igual modo, la existencia individual, merced al resplandor de la conciencia, nos impide ver esa voluntad cósmica en donde reside nuestra verdadera esencia (cfr. MVRl cap. 47, SW II 691). De ahí que nuestra muerte suponga un despertar del sueño de la vida (MB 258, p. 235). Y, en este sentido, temer que todo desaparezca con la muerte sería tanto como si alguien, en medio de un sueño, pensara que pudiera haber un sueño sin soñarlo nadie (cfr. MVRl cap. 41, SW III 564). Tal como el sol sigue brillando después del ocaso, la esencia íntima, el en sí del mundo fenoménico, sigue imperturbable tras la muerte de sus manifestaciones individuales (cfr. MVRl § 54, SW II 330; § 65, 433; MVR2 cap. 41, SW III 548) y la voluntad cósmica continúa soñando aquel eterno sueño del que formamos parte. Por eso a Schopenhauer le gustaban tanto estos

versos de Shakespeare que cita muy al comienzo de *El mundo como voluntad y representación*, pero que anotó en uno de sus cuadernos cuando sólo tenía veinticinco años (cfr. MVR1 § 5, SW II 20; HN I 77 y 340): «*We* are such *stuff* / As dreams are *made off, and* our *little life* / *Is* rounded **with** a *sleep*». O sea: «Estamos hechos de la misma materia que compone los sueños, y nuestra corta vida se ve rematada con un adormecer» (La *Tempestad*, acto IV, escena 1).

2. El jeroglífico de Los grandes enigmas del universo

Schopenhauer crea una ingente metafísica que arranca también, y acaso más que ninguna otra, de una interpretación del kantismo.

Antonio Machado, *Juan de Mairena*

1. Como un lago suizo y una travesía por los Alpes

Tal como ya ha quedado apuntado en el capítulo precedente, lo primero que se ha de resaltar en Schopenhauer es un primoroso estilo literario. Cuando uno se adentra en sus páginas queda cautivado por su cuidada prosa, que para muchos únicamente admite verse parangonada con las de Goethe o Heine. La pluma de Schopenhauer no tiene problemas en medirse con poetas y literatos de primera fila. Por mi parte siempre he pensado que, si nos ceñimos al ámbito de los ensayistas filosóficos, el único que alcanza sus cotas en términos estilísticos es Rousseau. Por eso creo que le cuadran muy bien estas palabras que Kant escribió en su *Nachlaß* a propósito del pensador ginebrino: «La primera impre-

sión de quien lee sus escritos con un ánimo distinto al de matar el tiempo es la de hallarse ante un ingenio poco común y ante un alma sensible en tan alto grado como quizá nunca haya poseído ningún escritor de cualquier época o lugar; en un segundo momento quedará embargado por la perplejidad que suscitan sus singulares y paradójicos puntos de vista, tan contrapuestos a los tópicos habituales que uno llega incluso a pensar si ese autor no consagrara su extraordinario talento sino a esgrimir la fuerza mágica de su elocuencia en aras de una cautivadora originalidad cuya enorme agudeza le hace descollar entre sus rivales» (Kant 1991, p. 156).

Desde luego, a Schopenhauer le hubiera encantado que su admirado Kant, de quien gustaba declararse no sólo discípulo, sino el mejor de sus intérpretes, le hubiera dedicado estas líneas destacando su originalidad e ingenio junto a una elocuente retórica. Schopenhauer no pensaba que la profundidad y el rigor estuvieran reñidos con la claridad; todo lo contrario. El que sus escritos resultaran diáfanamente inteligibles le parecía la primera de sus obligaciones en cuanto filósofo genuino, para quien la claridad expositiva no constituye tan sólo una cuestión de cortesía, sino un marchamo de calidad y buen hacer, una divisa ineludible para quien ha cifrado su principal empeño en arrojar cierta luz sobre los recovecos del pensamiento y el universo, para descifrar así los grandes enigmas que desde siempre han atribulado a la humanidad. Por ello, en la propia tesis doctoral decide comparar su modo de hacer filosofía con un lago suizo, antes que con ese fiordo noruego evocado ulteriormente por Jean Paul. «El filósofo auténtico buscará sobre todo claridad y precisión, y se esforzará siempre en parecer no un turbio y movedizo torrente, sino más bien un lago de Suiza, que por su sosiego tiene en la mayor profundidad gran claridad, siendo la claridad precisamente lo que hace visible la profundidad. Al contrario, el filósofo inauténtico no tratará ciertamente de ocultar sus pensamientos bajo las palabras, siguiendo la máxima de Tayllerand, sino más bien de ocultar su falta de pensamiento, atribuyendo a culpa del lector la incomprensibilidad de sus filosofemas, nacida de su propia obscuridad mental» (RS § 3, ZA V 15-16). Tal como las claras y limpias aguas de un lago suizo dejan vislumbrar cuanto se halla profundamente oculto en su interior, el filósofo no podrá escudriñar los misterios del universo sino dotando a sus escritos de una precisión y claridad meridianas.

Según sabemos por su diario de viaje (cfr. RT, pp. 156 y ss.), los paisajes de Suiza y sus entornos alpinos habían impresionado enormemente al adolescente que había viajado por Europa con sus padres. En una carta fechada en 1811 (cfr. FB 209), Schopenhauer transcribe para su madre una reflexión anotada en uno de sus cuadernos por esa misma época, donde compara la filosofía con un elevado desfiladero alpino al que sólo se puede acceder a través de algún sendero tan escarpado como pedregoso. Cuanto más ascendemos por esa senda hacia la cumbre tanto más intransitado se vuelve dicho camino, y quien lo sigue debe dejarlo todo tras de sí para pisar con firmeza en esa fria nieve que le conduce hasta la cumbre. A menudo, al bordear el abismo, nuestro escalador lanza una mirada hacia el verde valle y se ve asaltado por una poderosa sensación de vértigo que debe ahuyentar adhiriéndose a las rocas aunque sea con su propia sangre. Gracias a ello pronto tendrá bajo sus pies un mundo que se le revela en toda su redondez y cuyas estridencias no llegan tan alto. Allí arriba, en medio del aire puro de la montaña, ya se puede ver el sol, aun cuando todavía reine la noche mucho más abajo (cfr. EJ 6, p. 27).

Este símil, donde la filosofía es comparada con una penosa travesía de alta montaña, supone un buen ejemplo del magnífico uso que Schopenhauer sabe hacer de las metáforas. Acudir a ellas no entraña una simple obligación retórica, pues a sus ojos representan mucho más que un mero recurso estilistico: son la única vía de acceso hacia las verdades más profundas y recónditas (cfr. v.g. D1, p. 28). Cualquier tipo de analogía, una parábola, las alegorías y los mitos, toda clase de fábulas, el símil y la metáfora constituyen, por lo tanto, las mejores herramientas del filósofo. Algunas de sus alegorías han devenido enormemente célebres. Tal es el caso de su parábola sobre la sociedad y los puercoespines. En lo más crudo del invierno, los puercoespines deciden arrejuntarse para proporcionarse mutuamente algo de calor; sin embargo, en seguida se apartarán al sentir en sus carnes las púas de los otros, aun cuando el frío les haga intentar amontonarse de nuevo una y otra vez. Ese mismo mecanismo regularía nuestras relaciones con los demás. La soledad nos hace buscar una compañía que no tarda mucho en saturarnos, pero de la que tampoco

sabemos prescindir del todo (P2 § 386, ZA X 708-709). Para Schopenhauer, «la sociedad puede ser comparada con un fuego en el que, siendo prudente, sabrá uno calentarse guardando cierta distancia, pero sin acercarse tanto como aquel necio que, tras haberse quemado, se refugia en los gélidos fríos de la soledad, lamentándose al mismo tiempo de que —como es natural— el fuego queme» (EJ 53, p. 48).

Su profusa y brillante utilización de las metáforas es lo que le convierte, sin lugar a dudas, en un gran prosista cuyo estilo se nos antoja tan ameno como sugestivo. Sería interesante presentar el pensamiento schopenhaueriano clasificando temáticamente sus metáforas. De hecho, el estudio de las metáforas resulta siempre provechoso e interesante para comprender mejor a cualquier autor, como bien sabe mi estimado colega José María González García. Incluso un autor tan puntilloso como Kant, obligado a disculparse por haber eliminado los ejemplos e ilustraciones que salpicaban la primera versión de su *Critica* de *la razón pum,* no supo prescindir por completo del uso de la metáfora, permitiendo con ello que Antonio Machado pudiera glosar sus tesis metafísicas a propósito de una paloma (cfr. Aramayo 1992, pp. 33 y ss.), al igual que cierto pasaje de *los Sueños de un visionario,* en donde se nos habla de una balanza escorada por las expectativas depositadas en el porvenir, inspirase andando el tiempo tanto a Bloch como al autor de *La razón* sin *esperanza* (cfr. Muguerza, pp. 66-67). El tratamiento metafórico al que Maquiavelo somete a la fortuna es otro buen exponente de lo aquí apuntado, ya que muy posiblemente cabría reconstruir todo el pensamiento maquiaveliano ciñéndose a ciertos pasajes diseminados en sus escritos donde Maquiavelo brinda distintas metáforas acerca de la fortuna (cfr. Aramayo 1997, pp. 55 y ss.). En el caso de Schopenhauer, luego veremos cómo intenta perfilar su peculiar noción sobre lo que viene a ser en última instancia el destino, así como las distintas metáforas con que intenta dilucidar este complejo concepto, entre las que destaca su metáfora del gran sueño de la vida (cfr. cap. IV, 4.4). Otro apartado quedará consagrado a la muerte, que Schopenhauer no cesa de asimilar asimismo con la vivencia onirica (cfr. cap. V, 5.3) en un ímprobo esfuerzo por llegar a comprender su inescrutable sentido.

Quizá sea este gusto por las metáforas el responsable de que Schopenhauer haya reclutado a sus mejores comentaristas entre

insignes escritores como Borges o Pío Baroja. Ciertos pasajes de *Otras Inquisiciones* **o** *El árbol de la ciencia* nos ayudan a entender el pensamiento schopenhaueriano mucho más que una documentada monografía de corte académico. Por fortuna, las lecturas del propio Schopenhauer no se limitaban a los ensayos filosóficos y sus fuentes de inspiración eran de toda clase. Todo cuanto cautivaba su atención era por eso mismo digno de verse recogido en sus reflexiones. Le daba igual que se tratara de grandes filósofos, dramaturgos, poetas o novelistas. Era tan devoto de Platón como de Shakespeare, Lord Byron o Walter Scott. Por otra parte su cabeza nunca estaba inactiva. Ni siquiera durante sus viajes. Además del distinto carácter de las gentes con que traba conocimiento, cierto cuadro del palacio napolitano de Capodimonte o una inscripción conservada por azar en el burdel de Pompeya le prestarán idéntico servicio que algunas citas de Goethe o Voltaire. Y qué decir de la música, esa musa que acaso inspiró sus más brillantes páginas. La trama de una ópera mozartiana como *La flauta mágica* también se mostraba útil para hacerle pensar. Hasta la crónica de sucesos del *Times* londinense suponía una buena cantera para sus obras. Tras aprender castellano para leer en directo a Cervantes y Calderón, traduce al alemán el *Oráculo manual o Arte de la prudencia* de Gracián. En este orden de cosas, cabe imaginar cuánto debió de lamentar no conocer el sánscrito para desentrañar aquella sabiduría de Oriente que veía necesario importar a Europa. Con todo, su competencia lingüística era bastante holgada y sus escritos están plagados de citas en inglés, francés, español, italiano, latín y griego. De hecho acarició la idea de traducir a Hume al alemán y a Goethe al francés, así como también le hubiera encantado ser el traductor de Kant al inglés. Su radical ateísmo no le impidió fascinarse con el estudio comparado de las religiones, las cuales despertaban su curiosidad a la par que la mitología grecorromana. Los avances científicos le atraían tanto como la cábala y toda clase de fenómenos paranormales. Nada era desdeñable, salvo lo que provocase aburrimiento. El tedio era lo único que le horrorizaba y constituyó el único criterio que discriminaba sus variopintas lecturas. Pues todo es válido en el camino hacia la verdad, siempre y cuando no resulte aburrido.

2. Las premisas de su sistema filosófico. De «la consciencia mejor» hacia una metafísica moral

Pero volvamos por un momento a esa cumbre alpina, donde habíamos dejado a ese intrépido escalador con el que Schopenhauer da en asociar al filósofo genuino. En esa límpida y refrescante atmósfera, tan alejada de cualquier contaminación, el filósofo schopenhaueriano logra conquistar la cima de su consciencia, aquello que bautiza en sus primeros manuscritos con el nombre de *consciencia mejor.* Dicha consciencia, que habría logrado situarse más allá del tiempo y del espacio, nos conduciría hasta un lugar en donde no hay personalidad ni causalidad algunas. Para ella no cabe la distinción entre sujeto y objeto. Por no haber, ni siquiera hay sitio para ninguna divinidad. Es más —añade—, «Dios» constituiría tan sólo un término que podemos utilizar para referirnos de modo simbólico a esa «mejor consciencia)) (cfr. EJ 18, p. 32). Esta consciencia eterna es lo que nos quedaría tras habernos librado de la consciencia temporal (cfr. HN I 47). Por supuesto, pretender dimensionar su carácter eterno en base al tiempo sería tanto como aspirar a la cuadratura del círculo (cfr. EJ 30, p. 37). Pese a todo, la tarea del filósofo es liberar a esta «consciencia mejor» de todo aquello con lo que pueda estar vinculada para delimitarla en toda su pureza (cfr. HN I 76). Schopenhauer también hace una observación de corte wittgensteiniano y advierte que sólo podemos referirnos a ella de modo negativo, dado que sobrepasa los límites de nuestro lenguaje (cfr. EJ 12, p. 29). Semejante consciencia se caracterizaría en definitiva por no pensar ni conocer nada y, a su vez, tampoco resultaría en modo alguno cognoscible por parte de la consciencia empírica (cfr. HN I 67). Entre ambos tipos de consciencia ha sido trazada una linde sin extensión, una suerte de línea matemática que las divide sin remedio; no hay nada que pueda vincularlas entre sí (cfr. EJ 52, p. 47). Querer traspasar esa frontera es tan inviable como ((querer pasar una hora del estío al invierno, conservar un copo de nieve dentro del hogar o poder transferir el fragmento de un hermoso sueño a la realidad; su mutua impronta es tan escasa como el eco de una melodía musical que ya no escuchamos» (EJ 27, p. 35).

La consciencia empírica y la «mejor consciencia))se anulan recíprocamente. Cuando ésta entra en escena, el mundo de la consciencia empírica —la cual está imbricada con la sensibilidad, el entendimiento y la razón— se desvanece como un sueño matinal o una mera ilusión óptica (cfr. HN 1 136). Por ello, el tránsito hacia la consciencia mejor se revela como lo único capaz de cortar los nudos gordianos del mundo (cfr. HN I 131). Las artes plásticas, la música y, en cierta medida, también la poesía favorecen esa transición, al abandonar el ámbito de los conceptos y provenir directamente de la fantasía, esto es, por ser el fruto de una sensibilidad y un entendimiento sometidos a la voluntad (cfr. HN I 152). El principal cometido del filósofo cabal será presentar a esa consciencia mejor, teoréticamente pura, separada por completo de la empírica, una misión que sería ejecutada por el santo dentro del terreno de la praxis (cfr. EJ 65, p. 55). Para Schopenhauer, tanto el genio como la santidad suponen sendas expresiones de la consciencia mejor. Mas, ¿cómo se alcanza esa mejor consciencia? La respuesta es que nuestro entendimiento no puede ver sino su fachada —por decirlo así—, ya que sólo se le muestra merced a sus efectos, como cuando alguien actúa virtuosamente (cfr. HN II 370-371). Un comportamiento noble y virtuoso es el mejor signo de la consciencia mejor, la cual será definida en un momento dado como «el manantial de todas las virtudes))(HN I 122). Para llegar hasta esa mejor consciencia y, por ende, a la virtud, esto es, al «eterno acorde armónico del universo)), sólo habría dos caminos: o bien elevarse desde adentro y por uno mismo hacia la mejor voluntad, liberándonos voluntariamente de toda volición vital y alejándonos decididamente del mundo, para destruir su engañosa ilusión; o bien dejarse llevar por el enconado apremio de la volición vital, hundiéndonos cada vez más en el vicio y lo pecaminoso, así como en las tinieblas de la muerte y la inanidad, hasta que poco a poco el enconado afán de la vida se vuelva contra sí mismo y nuestro conocimiento mejore merced al crisol del dolor (cfr. EJ 34, pp. 38-39).

Estas tempranas reflexiones acerca de lo que denomina ***mejor*** *consciencia* trazan las premisas del sistema filosófico schopenhaueriano. La experiencia estética que nos produce una melodía musical o la contemplación de un cuadro nos transportan por un momento hacia otro ámbito, situado más allá de las constriccio-

nes espacio-temporales, gracias a que nuestra fantasía depende directamente de la voluntad. El principio de causalidad no tendría validez alguna en ese ámbito, donde también quedaría derogada la personalidad, esto es, el principium individuationis, e incluso la distinción entre sujeto y objeto terminaría por perder todo su sentido. Sin embargo, dicha experiencia estética, esa senda que nos hace transitar la genialidad conferida por el compositor a su melodía musical o por el pintor a su obra de arte, cuenta con un atajo alternativo, cual es el de la santidad o la experiencia mística. Lo malo es que semejante atajo no está, ni mucho menos, al alcance de todo el mundo. De ahí que sea necesaria una tercera vía donde confluyan ambas experiencias. Esta vía habrá de ser abierta por la filosofía schopenhaueriana, la cual, tras asomarse al mirador de la experiencia estética, se las ingeniará para tomar el sendero a través del cual sólo habían sabido desfilar los místicos (cfr. MB 182, p. 170). Pero el filósofo schopenhaueriano habrá de tomar esa senda con los ojos bien abiertos y, lejos de renunciar al mundo como desde siempre ha hecho la mística, tendrá que zambullirse dentro de él para examinarlo cuidadosamente (cfr. cap. III, 3.7). Así se irá encontrando en el camino con cosas tales como la crueldad, el dolor y la muerte, mas también con un fenómeno que le deja sumido en la perplejidad. A lo largo del ascenso hasta la cumbre, y casi al final de su travesía, nuestro escalador se topa con algo que se le antoja inexplicable: aquel peculiar sentimiento moral que a veces experimentamos dentro de nuestro fuero interno, al sentirnos intensamente motivados para realizar un acto de abnegación que atente contra nuestro propio provecho (cfr. HN 1 14).

Poner entre paréntesis nuestro acendrado egoísmo le parece a Schopenhauer el mayor de los misterios. A su modo de ver, compadecerse del sufrimiento ajeno constituye «la única fuente de las acciones abnegadas y, por ello mismo, la verdadera base de la moralidad» (E2 § 19, ZA VI 285), al constituir «el único motivo no egoísta y, por lo tanto, el único auténticamente moral, aun cuando de suyo represente la más extraña e inconcebible de las paradojas» (E2 § 19, ZA VI 270). Como ya hemos visto, el fenómeno de la compasión se le antoja «el gran misterio de la ética, su fenómeno primordial y el mojón más allá del cual sólo puede aventurarse a transitar la especulación metafísica» (E2 § 16,

ZA VI 248). Decidido a dilucidar tan paradójico enigma, Schopenhauer se propondrá edificar una metafísica inmanente que no necesite recurrir a ningún tipo de transcendencia y cuya clave de bóveda sea la ética: «Entre mis manos, o por mejor decir dentro de mi espíritu, va creciendo una obra, una filosofía, en donde metafísica y ética serán una sola cosa, toda vez que hasta el momento solía separárselas tan falsamente como se divide al ser humano en alma y cuerpo» (EJ 20, p. 33).

Ya en 1813 Schopenhauer tiene muy claro su programa filosófico: fusionar la ética con la metafísica. Quince años más tarde se preguntará: «¿Qué *metafísica* se muestra tan coherente con la moral como la mía. ¿Acaso la vida de cualquier hombre noble se diferencia en algo de lo que mi metafísica expresa con hechos? Ser virtuoso, noble o altruista —se responde— no es otra cosa que traducir, no mediante rodeos y circunloquios, sino directamente, mi metafísica en acciones. Ser vicioso, despiadado y egoísta no se logra sino renegando de tal metafísica mediante los hechos» (MB 222, pp. 215-216). En el santo esta consciencia predomina de un modo tan ininterrumpido que, a sus ojos, el mundo sensorial se le aparece al mismo tiempo con colores muy débiles, lo que le permite actuar conforme a esa consciencia mejor; por contra, en el genio esa consciencia se ve acompañada por una viva consciencia del mundo sensible.

3. Los enigmas planteados por la gran esfinge del cosmos y el complejo edípico de Schopenhauer en relación con Kant

¿A qué se refiere Schopenhauer cuando habla de «metafísica»? Lo mejor será cederle la palabra y dejar que sea él mismo quien conteste a esta pregunta: «La *filosofía* en sentido estricto es *metafísica*, porque, lejos de limitarse a describir lo existente y a examinar la trabazón del mismo, concibe cuanto existe como un fenómeno en el cual se presenta una *cosa* en si, un ser distinto al de su manifestación, que acredita mediante la interpretación y el comentario del fenómeno en su conjunto. Sobrepasa el fenómeno para llegar a lo que se manifiesta, hasta lo que se oculta tras esa manifestación fenoménica» (MB 149, p. 146). El sistema filosó-

fico de Schopenhauer «consta de tres partes: la metafísica de la naturaleza, la metafísica de lo bello y la metafísica de las costumbres. La división de dichos apartados presume la metafísica misma. Ésta viene a descubrir el En-sí del fenómeno como voluntad; de ahí que, con arreglo a la naturaleza en su conjunto, la interpretación más clara de la voluntad sea examinada en la metafísica de las costumbres y la más pura, conforme al conocimiento más perfecto, en la metafísica de lo bello» (MB 149, p. 146).

Schopenhauer adopta frente al mundo ese mismo papel que le tocó jugar a Edipo ante la esfinge apostada en Tebas. «La *esfinge* —anota en uno de sus cuadernos hacia 1829— nos hace interpretar la conjunción del hombre con la Naturaleza, del microcosmos con el macrocosmos, lo que viene a constituir el mayor de los enigmas)) (MB 278, p. 244). Considera que todos los fenómenos del universo constituyen un gigantesco criptograma y se impone a sí mismo la misión de resolver sus misteriosos jeroglíficos. Por eso se plantea que su filosofía suponga sobre todo un desciframiento de los grandes enigmas del mundo. En un pasaje de sus Manuscritos *berlineses* compara esta labor con la del filólogo que afronta un escrito cuyo alfabeto le resulta desconocido y conjetura el significado de las letras hasta establecer un código sintáctico que ordena la estructura global del texto. De igual modo, el filósofo genuino habrá de ofrecer una clave hermenéutica que sirva para interpretar todos los fenómenos del mundo y no suscite contradicciones entre ellos, como sucedería por ejemplo con la hipótesis de un bondadoso Dios creador y el sufrimiento de todo ser vivo. El desciframiento que oferta Schopenhauer se precia de proporcionar una explicación con validez universal y sin incoherencias, bajo cuya luz cobran sentido tanto el goce como los padecimientos, el temor ante la muerte y las delicias de la renuncia; «mi desciframiento —nos dice— pone todos los fenómenos en conexión y concordancia, introduce unidad y orden en su laberíntico caos, constituyendo un ejemplo que simplemente funciona. La clave hallada para solventar un enigma no requiere una prueba sobre su acierto, pues ésta se muestra mediante todas aquellas afirmaciones que cuadran con dicho enigma. Basta con tomar a la voluntad y cotejar la idoneidad de todo aserto con esa clave; sin embargo, la voluntad y su capacidad hermenéutica se invocan muy raramente para descifrar el enigma del mundo» (MB 88, pp. 115-116).

Cuando acabó de redactar El mundo como voluntad y *representación*, Schopenhauer acarició la idea de grabar en su sello una esfinge precipitándose al abismo, persuadido como estaba de que había logrado solventar los grandes enigmas del mundo. Y, tal como Edipo hubo de matar a su padre para enfrentarse luego con la esfinge y llegar a ser el rey de Tebas, también Schopenhauer hizo lo propio, al modo en que ciertos discípulos desplazan a sus maestros para ceñirse su corona. Schopenhauer se autoproclama el único heredero legítimo de Kant e intenta ocupar su pedestal en la historia del pensamiento. ¿Cómo conseguir semejante objetivo? Muy sencillo, despejando la gran incógnita del criticismo, poniendo nombre a esa X con que la cosa en sí quedaba designada dentro de la filosofía transcendental. «Si se consideran escribe Schopenhauer— las contadas ocasiones en que, a lo largo de la Critica de la razón pura y los Prolegómenos, Kant entresaca tan sólo un poco a la cosa-en-sí de las tinieblas en donde se halla sumida, para presentarla como la responsabilidad tnoral inserta dentro de nosotros y, por ende, como voluntad, también se advertirá entonces que yo, mediante la identificación de la voluntad con la cosa-en-sí, he puesto en claro y llevado hasta sus últimas consecuencias el pensamiento de Kant» (Pl EC, ZA VII 291-292). Sin duda, el mayor anhelo de Schopenhauer era llegar a verse reconocido como el mejor intérprete del criticismo, como el sucesor natural de Kant. «Mi mayor gloria —escribió— tendrá lugar cuando alguna vez se diga de mí que he resuelto el enigma planteado por Kant» (MB 82, p. 112). Cuando menos él sí estaba plenamente convencido de haber logrado tal cosa. El núcleo de su doctrina, el punto capital y estrictamente metafísico de su filosofía, pretende haber desvelado el enigma kantiano y queda cifrado en «esa paradójica verdad elemental según la cual aquella *cosa-en-sí* que Kant contrapuso al mero *fenómeno* y tenía por absolutamente incognoscible, al tiempo que constituía el sustrato de toda manifestación y de la naturaleza en su conjunto, no viene a ser sino aquello con lo que nos hallamos enteramente familiarizados y respecto de lo que tenemos un conocimiento bien directo, al encontrarlo en el interior de nosotros mismos como voluntad))(VN pról., ZA V 202).

A juicio de Schopenhauer, el mayor error cometido por la filosofía ha sido mirar hacia lo lejos y clavar sus ojos en lejanos

horizontes, cuando lo que hacía falta era justamente reparar en lo más cercano e inmediato, bucear dentro de la propia mismidad antes que recurrir al catalejo para vislumbrar borrosamente cuanto queda en lontananza. «Lo usual ha sido encaminarse hacia fuera, en todas direcciones, en vez de dirigirse hacia dentro, es decir, allí donde ha de resolverse cualquier enigma» (HN I 154), pues ahí es donde «los cielos tocan la tierra» (EJ 10, 29). En lugar de otear las estrellas del firmamento, se trataría más bien de replegarnos hacia nuestro fuero interno y echar un vistazo more socrático en el interior de nosotros mismos. «Lo cierto —argumenta Schopenhauer— es que, al fin y a la postre, a través del camino de la representación nunca se puede saltar por encima de ella; se trata de una totalidad clausurada y entre sus elementos no hay ningún hilo que nos lleve hasta esa esencia *toto genere* diferente supuesta por la cosa en sí. La sensación se muestra todavía más incapaz de conducirnos más allá de sus propios límites. Así pues, Kant estaba equivocado. Si fuéramos meros entes representacionales y sensitivos jamás arribaríamos hasta el ser en sí de las cosas. Sólo la otra vertiente de nuestro propio ser puede rendirnos cuentas de la otra cara del ser de las cosas; el macrocosmos no puede ser comprendido sino en función del microcosmos, dado que éste constituye lo único inmediato y, ciertamente, sólo por mor del microcosmos en su conjunto, es decir, en base a sus dos lados, y no de modo unilateral, descuidando la otra parte. Nuestro propio fuero interno nos proporciona la clave del mundo. *Conócete a ti mismo*» (MB 300, pp. 257-258; cfr. MVR2 cap. 17, SW III 204-205). No se había de ir muy lejos para encontrar esa clave hermenéutica que nos permitiría descifrar todos los enigmas planteados por la gran esfinge del cosmos. Bastaba con realizar un pequeño ejercicio de introspección y darse cuenta de que, tal como el agua se compone de oxígeno e hidrógeno, nuestro yo no se reduce únicamente al conocimiento, sino que también es voluntad (cfr. MB 210, p. 206). «Sólo cuando se reconoce a la voluntad cual cosa en sí, se percibe la plena identidad entre lo más grande y lo infinitamente pequeño, la conjunción del microcosmos con el macrocosmos, y se concilian los dos polos opuestos [esto es, la materia y el sujeto] del conocimiento. De ahí que la voluntad represente algo *mágico*» (MB 124, p. 133; cfr. MB 285, pp. 247 y ss.).

Muy aficionado a hacer sus pinitos en el campo de la filología comparada, Schopenhauer advierte una gran afinidad entre los vocablos magia y Maya. En su opinión, la palabra «magia» estaría emparentada con el viejo concepto hindú que designaba todo cuanto era ilusorio, y por eso seguiríamos llamando «ilusionistas» a los magos (cfr. HN IV.1, 96). En las primeras páginas de *El mundo como voluntad y representación* su autor nos recuerda que, para la vieja sabiduría india: «Maya es el velo de la ilusión que recubre nuestros ojos y nos hace ver un mundo asemejable al de los ensueños, donde todo supone un mero espejismo, como cuando se toma por un oasis la reverberación del sol en los desiertos o se confunde un trozo de cuerda con una serpiente; tal es el mundo como representación que se halla sometido al principio de razón» (MVR1 § 3, SW II 8-9). Al otro lado del velo de Maya, fuera de la caverna del no menos célebre mito platónico, estaría lo que no es aparente, sino genuinamente real y esencial. Tras ese mundo fenoménico construido por el sujeto epistemológico de corte kantiano habría un sustrato común al macrocosmos y el microcosmos: la voluntad. «La idea platónica, la cosa en si [kantiana] y la voluntad [schopenhaueriana] serían distintas expresiones de lo mismo y constituyen algo mágico, que no se halla en los contornos de las fuerzas naturales y cuyo ímpetu es inagotable, ilimitado e imperecedero, por hallarse al margen del tiempo» (EJ 84, p. 63).

Tras describirse a sí mismo en reiteradas ocasiones como el Kaspar Hauser (cfr. VN, ZA V 184; P1 *HF* § 14, ZA VII 154; y HN IV.1, 292) de la filosofía, cuyos escritos habrían sido secuestrados por los filósofos profesionales para hurtarles el puesto que les corresponderia por derecho propio, Schopenhauer decide autoproclamarse algo así como un hijo bastardo de Kant, el vástago que éste habría podido tener de haberse atrevido a coquetear con la sabiduría oriental. Este hijo natural, que ha osado yacer con quien debería haberlo hecho su padre intelectual, reclama la herencia paterna para ocupar su lugar en el trono de la Tebas filosófica, por ser el único que habría sabido encontrar una clave para descifrar todos los enigmas del universo, una vez resuelto el mayor desafío de la gran Esfinge cósmica: revelar la identidad oculta de la cosa-en-si kantiana. «Si alguna vez llega el día en que se me lea, se descubrirá que mi filosofía es como la Tebas de las

cien puertas; por todas partes puede accederse a ella y encontrar un camino que conduzca directamente hasta su centro» (ZA VI 8).

4. Magia, mántica y música: los criptogramas de la voluntad

Reparemos una vez más en esta comparación. De un lado, Schopenhauer estaba convencido de que a su sistema filosófico podía entrarse desde cualquiera de sus apartados, resultando indiferente acceder por una u otra puerta, es decir, adentrarse por la epistemología, la estética o la ética (vale decir, metafísica de la naturaleza, metafísica de lo bello y metafísica de las costumbres), puesto que siempre iremos a parar al mismo sitio: su metafísica de la voluntad. Él mismo explica en alguna ocasión que su filosofía no tiene ninguna pretensión arquitectónica, como sería el caso del criticismo y de todo sistema donde cada parte quede apoyada en otra y todas ellas descansen sobre una piedra fundamental o angular, sino que posee más bien «una estructura orgánica, en la cual el conjunto entraña cada parte del mismo, y viceversa, por lo que no existe ningún punto de partida privilegiado en su estudio y éste puede ser enteramente arbitrario» (EJ 197, pp. 134-135). De ahí que, a su vez, no pueda dejar de salir a colación todo su planteamiento filosófico, cuando es examinado cualquiera de sus puntos.

Mas todavía cabe observar otra cosa sobre la Tebas filosófica de Schopenhauer. Por todas y cada una de sus innumerables puertas desfilan continuamente nuevos avituallamientos destinados a pertrechar la ciudadela central. Schopenhauer nunca cesó de abastecer su intuición primigenia con renovados materiales provenientes de las más variopintas disciplinas. Bien podría decirse que consagró a este menester toda su vida. Como ya quedó señalado con anterioridad, cualquier lugar era bueno para encontrar un dato que viniese a corroborar las tesis de su doctrina. Sin albergar ningún tipo de prejuicio, Schopenhauer encontraría en los fenómenos paranormales atribuidos tradicionalmente a la magia una magnífica confirmación de sus teorías. La magia bien merecía el rótulo de *metafísica* práctica que le había conferido Bacon (cfr. MB 250, p. 232). Desde la noche de los tiempos todas las

culturas han venido reconociendo, si bien en muchas ocasiones a regañadientes, la existencia de algo que puede sobrepasar los nexos causales así como las barreras aparentemente infranqueables del espacio y el tiempo, mostrándonos que nos hallamos inmersos en un océano plagado de misteriosos enigmas donde no podemos conocer nada con entera profundidad, incluidos nosotros mismos (cfr. VN, ZA 299-300 y 304).

Sólo hay una explicación plausible para que todos los pueblos y todas las épocas hayan venido creyendo en la magia, pese a los intentos que se han hecho por erradicarla, y es que hunda sus raíces en algo tan consustancial a la naturaleza humana como sería su propia esencia, común por otra parte a toda la naturaleza: la voluntad. A esta voluntad cósmica le corresponderían, en cuanto cosa-en-sí, «la omnisciencia (mántica) y la omnipotencia (magia) que siempre se han conjeturado fuera del mundo, en lugar de buscarlas dentro del mismo y en su mismísimo centro» (HN VI.1, p. 65). Este Querer con mayúscula, esa volición primigenia e inconsciente que constituye un sustrato común del macrocosmos y el microcosmos, hereda los atributos reservados hasta entonces a Dios; pero, lejos de ser una instancia transcendente, queda enclavada en las profundidades de nuestra mismidad. Alguna que otra vez es identificada también con el destino, advirtiéndose que tan «*misterioso* poder no reside sino allí donde mora el origen de todo cuanto hay en el mundo, esto es, dentro de nosotros mismos, pues ahí radica el Alfa y Omega de todo existir» (MB 196, p. 188).

Un alborozado Schopenhauer se alegra de haber nacido en el mismo siglo que Franz Mesmer, quien popularizó la doctrina del «magnetismo animal» o «sonambulismo magnético», aquello que luego será conocido como hipnotismo. A su juicio, el sujeto sometido a trance hipnótico detenta una clarividencia que le permite franquear las fronteras de la individuación, permitiéndole sortear las lindes espacio-temporales y hacer confluir al microcosmos con el macrocosmos, aunque se trate de una «comunicación que tiene lugar entre bastidores, como cuando se retoza clandestinamente por debajo de la mesa» (VN, ZA V 306). El hipnotismo representa por lo tanto una expresión privilegiada de aquella magia que nos hace constatar la omnipotencia de la voluntad, mientras que su omnisciencia queda refrendada por toda

suerte de mántica o arte adivinatoria. «El carácter ideal del tiempo entraña una justificación de toda mántica o arte adivinatoria; pues, al no constituir el tiempo determinación alguna de la cosa en sí, el antes y el después carecen de significado para ésta, y cualquier acontecimiento podría conocerse tanto antes como después»(MB 273, p. 243). Entre dichas artes adivinatorias juega un papel preponderante la oniromántica o interpretación de los ensueños. En el sueño nuestra fantasía queda liberada de las coordenadas espacio-temporales, dando lugar «a un conocimiento para el que lo lejano queda tan cerca como cuanto está próximo y el futuro es tan diáfano como la hora presente» (MB 221, p. 214).

También para Freud el hipnotismo y la interpretación de nuestros alegóricos ensueños representarán sendas vías privilegiadas que nos permiten acceder a un inconsciente que se halla situado fuera del tiempo, tal como para Schopenhauer la magia (léase toda clase de fenómenos paranormales) y cualquier tipo de mántica en general (mas la onírica en particular) nos hacen atisbar el universo de la voluntad. El psicoanálisis nos ha familiarizado tanto con ambos tópicos como para que no merezca la pena insistir en ellos, dado el obvio paralelismo que media entre ambos planteamientos en este punto concreto de sus doctrinas. «Toda mántica —sentencia Schopenhauer—, ya esté cifrada en sueños, en la premonición sonambular o en cualquier otra cosa, no consiste sino en el descubrimiento del camino conducente a liberar al conocimiento de la condición del tiempo. Esta cuestión también se deja ilustrar con la siguiente alegoría. La cosa *en* si es el *primum mobile* del mecanismo que otorga su movilidad a la compleja maquinaria del mundo» (P1 EC, ZA VII 218).

Sin embargo, Schopenhauer no se detiene ahí. Su amor por el oráculo y la cábala le haría buscar criptogramas por doquier, aunque con muy desigual fortuna. En su opinión, bastaba con estar atento y carecer de prejuicios para ir descubriendo los diversos criptolenguajes utilizados por la voluntad. Y, en este orden de cosas, la música representa para él nada menos que una historia secreta de la voluntad, una crónica donde se narran sus deseos y anhelos más ocultos: «[Una melodía] nos relata la historia de la voluntad iluminada por el discernimiento, cuya expresión en la realidad viene dada por una sucesión de actuaciones; pero nos

dice algo más, puesto que relata su historia más esotérica y secreta, retratando pictóricamente cada conmoción, anhelo y maniobra de la voluntad, de todo aquello que la razón captura bajo el vago y negativo concepto de sentimiento sin poder ir más allá en su abstracción. Por eso la música siempre ha sido entendida como un lenguaje del sentimiento y de la pasión, tal como las palabras lo son de la razón» (MVR1 § 52, SW II 306-307; cfr. HN III 5).

Para Schopenhauer, la música habla con el corazón y no tiene mucho que decir a la cabeza, puesto que no se refiere a ninguna cosa, sino a las únicas realidades de la voluntad: el bienestar y el malestar (cfr. MB 158, p. 153). A su modo de ver, la música puede ser comparada con «un lenguaje cabalmente universal, cuya elocuencia supera con mucho a los del mundo intuitivo» (HN III 322). Este lenguaje musical «expresa el mundo a su modo y es capaz de solventar cualquier enigma» (EJ 97, p. 68). Trasladar a conceptos los registros musicales comportaría la mejor explicación del mundo y por ello esa traducción constituiría la tarea de un genuino filosofar (cfr. EJ 130 y 99, pp. 86 y 69), como ya habría intentado la filosofía pitagórica (cfr. EJ 193, p. 133). Las infinitas melodías a que puede dar lugar una creación musical se corresponden con el infinito número de individualidades originadas por la naturaleza (cfr. EJ 93, p. 67). «La música desfila ante nosotros como un paraíso que nos fuera enteramente familiar y, sin embargo, estuviera sempiternamente remoto, pues, bien mirado, nos resulta plenamente comprensible, pese a diferenciarse radicalmente de nuestro ser y de nuestro entorno; ello se debe a que la música expresa las más profundas emociones de nuestra voluntad, es decir, de nuestra esencia» (MB *5,* p. 68; cfr. MVR1 § *52,* SW II 312). Y, así como la esencia del hombre no consiste sino en que su voluntad anhela y una vez satisfecho ese anhelo vuelve a desear algo sin solución de continuidad, cifrándose su felicidad en ese viaje de ida y vuelta donde los retrasos en uno u otro sentido implican dolor o tedio, también la esencia de la melodía es un continuo alejamiento del tono principal hacia el que no deja de retornarse una y otra vez (cfr. EJ 116, p. 76); el júbilo y la melancolía, por ejemplo, encontrarían sus respectivos correlatos en el allegro y el adagio (cfr. MVR1 $ 52, SW II 308). A diferencia de las otras artes, que sólo aciertan a reflejar la sombra de su manifestación, la música supone una objetivación directa

de la voluntad y constituye una imagen suya tan inmediata como pueda serlo la del propio mundo (cfr. EJ 150, p. 100).

Con todo, tampoco las melodías musicales vienen a ser el mejor espejo de la voluntad. Hay otro cuyo reflejo es netamente superior en lo tocante a la nitidez, y dicho espejo es ese «sustrato material de la música» que suponemos nosotros mismos en cuanto cuerdas a las cuales hacen vibrar los acordes del afecto (cfr. NH III 5). Nuestras propias voliciones traducidas en actos reflejan del modo más inmediato posible aquella voluntad cósmica que constituye la verdadera esencia de nuestro ser y que no cabe confundir con cada voluntad individual. Esta última no es propiamente la cosa-en-sí, «dado que la voluntad no emerge sino mediante actos volitivos particulares y sucesivos, los cuales caen bajo la forma del tiempo y por ello no pasan de ser un mero fenómeno; sin embargo, este fenómeno supone la más clara manifestación de aquella cosa en sí. En cada uno de los actos volitivos que afloran hasta la conciencia desde las profundidades del fuero interno se verifica un tránsito enteramente originario e inmediato de la cosa en sí (extratemporal) hacia el fenómeno; por eso, al designarla con el término ***voluntad*** se la describe mediante su manifestación más nítida, presentándola tal como aparece con su más tenue vestimenta y bajo un pseudónimo que toma prestado al más preclaro de sus fenómenos, tras concluir que todos los demás resultan mucho más débiles e imprecisos»(MB 16, pp. 73-74).

Junto a todos aquellos fenómenos paranormales que Schopenhauer engloba generosamente bajo el rótulo de magia o metafísica práctica, más allá de todas esas mánticas entre las que la onírica ocupa un lugar muy destacado, por encima incluso de la propia música, entendida como un criptolenguaje universal y esotérico en el que la voluntad gusta de codificar su secreta e inaccesible historia, contamos con otra clave hermenéutica infinitamente más fértil: «la ***cognitio intima*** que cada cual tiene respecto de su propia voluntad» (MB 46, p. 93). Adentrarnos en el conocimiento introspectivo de nosotros mismos constituye, como ya quedó dicho, la fórmula más adecuada para conocer esa alma del cosmos que Schopenhauer decide apodar «voluntad». La ética o metafísica de las costumbres constituye así el último apartado del sistema filosófico schopenhaueriano, habida cuenta de que «la postrera y auténtica dilucidación sobre aquella esencia intima del

conjunto de las cosas tiene que hallarse por fuerza muy estrechamente vinculada con el significado ético del obrar humano» (E2 § 1, ZA VI 149).

5. La libertad o el olvido

Enfrentado al gran problema de la libertad Schopenhauer dictaminará que sencillamente no existe semejante quimera, siempre que nos empecinemos en definirla como la capacidad para optar entre varias alternativas. Bajo la hipótesis de un libre arbitrio al que le resultara indiferente toda encrucijada, «cualquier acción humana constituiría un milagro tan inexplicable como el de que aconteciese algún efecto sin causa» (El cap. 3, ZA VI 84). Pues, a su modo de ver, «la ley de la causalidad no es tan complaciente como para dejarse utilizar cual un coche de alquiler, al que despedimos tras habernos conducido a donde queríamos; más bien se parece a esa escoba descrita por Goethe, la cual, una vez puesta en danza por el aprendiz de brujo, no cesa de acarrear agua hasta que su maestro exorciza el hechizo» (RS § 20, ZA V 53). Es evidente que los hombres no se hallan expuestos únicamente al estímulo presente, como le sucede a los animales, y que sus motivos acostumbran a dar un alambicado rodeo antes de imponerse sutilmente, trocándose la cuerda del estímulo en un hilo virtualmente invisible. Sin embargo, esta complejidad no cambia para nada el resultado del proceso causal. «Una piedra tiene que verse impelida, mientras que un hombre puede obedecer a una mirada, pero en ambos casos están respondiendo a una razón suficiente y son movidos con idéntica necesidad» (RS § 20, ZA V 63). Lo que damos en llamar motivación sólo es la causalidad vista desde adentro (cfr. RS § 43, ZA V 162). «No se trata de una metáfora o hipérbole, sino de una verdad tan escueta como literal: en tan escasa medida como una bola de billar se pone a rodar antes de ser golpeada por el taco, tampoco un hombre puede levantarse de su silla sin verse incitado a ello por algún motivo, aun cuando luego se incorpore de un modo tan necesario e inevitable como la bola rueda tras recibir el golpe» (El cap. 3, ZA VI 83). Si bien podemos ***desear*** cosas opuestas, tan sólo nos cabe ***querer*** una de tales posibilidades, cual es aquella que salga victoriosa de

la contienda librada por los diferentes motivos en liza y dirimida con arreglo a nuestro peculiar caracter. Aunque nuestra fantasía nos haga creer que podemos fijar en cualquier momento la veleta de nuestra deliberación, lo cierto es que la bisagra de nuestro carácter sólo nos permite orientarla en una determinada dirección, al compás del motivo más poderoso de cuantos concurran en un momento dado (cfr. E 2 caps. 2 y 3, ZA VI 56, 75 y 82).

Dentro de las coordenadas del planteamiento schopenhaueriano nada es casual. De hecho, la casualidad absoluta es tenida por algo absurdo y sin sentido (cfr. HN 1 261). Todo lo que se nos antoja como fortuito, aquello que nos parece contingente o azaroso, no deja de tener sus ancestros causales por muy remotos que puedan ser. Según Schopenhauer, bastaría con remontar el árbol genealógico del azar, para comprobar que lo casual tiene un desconocido linaje causal y únicamente ignora su estirpe, cuando en realidad casualidad y causalidad «pueden hallarse remotamente originadas por una causa común y estar emparentadas entre sí como esos tataranietos que comparten algún antepasado)) (D1, p. 32). Así pues, la ilusión de una libertad absoluta e indiferente se sustentaría en una mera ignorancia con respecto a sus débitos causales y no equivaldría sino a un olvido más o menos intencionado de sus determinaciones. Desconocer u olvidar las causas o motivos de nuestras resoluciones representaría el único camino para sentirnos fantasmagóricamente libres.

Ahora bien, la desazonante conclusión de tales premisas es que todos y cada uno de nuestros actos «podrían verse certeramente pronosticados y calculados, a no ser porque, además de que no resulta nada fácil sondear nuestro caracter, también el motivo suele ocultársenos tanto como sus contrapesos» (El cap. 3, ZA VI 95). Desterrado lo contingente del imperio de la causalidad, todo cuanto sucede, tanto lo más decisivo como el menor de los detalles, ocurre de un modo ((estrictamente necesario, siendo inútil discurrir sobre cuán insignificantes y azarosas fueron las causas que provocaron tal o cual acontecimiento, así como lo sencillo que hubiera resultado la confluencia de otras diferentes, al ser esto algo ilusorio, dado que todas ellas entraron en juego con una necesidad tan inexorable y una fuerza tan consumada como aquella merced a la cual el sol sale por oriente. Más bien debemos contemplar cualquier evento acaecido con los mismos

ojos que leemos un texto impreso, sabiendo que las letras ya estaban ahí antes de leerlas))(El cap. 3, ZA VI 101). En ese libro redactado por nuestras propias acciones es donde nos iremos conociendo a nosotros mismos, pues tan sólo en cuanto hacemos vamos conociendo aquello que realmente somos, por mucho que con ello se desmienta la imagen que nos hayamos forjado a ese respecto mediante un meticuloso autoengaño (cfr. El cap. 3, ZA VI 99). «El hombre suele ocultar los motivos de su obrar a los demás, pero también a sí mismo, sobre todo cuando teme saber lo que realmente le mueve» (El cap. 3, ZA VI 79; cfr. MVR1 § 55, SW II 349).

Tal como el destino del mundo sería «el autoconocimiento de la voluntad))(HN I 462), esta vida serviría para darnos a conocer la cara oculta de nuestra propia voluntad. Schopenhauer entiende que con esta tesis viene a poner las cosas en su sitio. Para todos los demás pensadores, el hombre sería capaz de modelar su voluntad con arreglo al conocimiento; «le bastaría con reflexionar sobre cómo le gustaría ser, para serlo. El hombre sería su propia obra bajo la luz del conocimiento. Por el contrario, yo mantengo que ya supone su propia obra antes de todo conocimiento y que dicho conocer sólo viene a iluminar esto; por eso no puede decidir ser de tal o cual manera, pues no puede ser de otro modo, sino que lo es de una vez para siempre y luego va conociendo cuanto es. Según ellos quiere lo que conoce; en mi opinión conoce lo que quieren (MB 39, p. 86; cfr MB 64, pp. 103 y ss.). Contra lo que pudiera parecer a primera vista, Schopenhauer se cree muy lejos de abrazar el fatalismo y se dispone justamente a conjurarlo. «El determinismo, llevado hasta sus últimas consecuencias, haría del mundo un escenario lleno de marionetas movidas por alambres conforme a un plan preconcebido y para diversión de no se sabe quién; contra semejante fatalismo no cabe otro recurso salvo reconocer que la existencia misma de las cosas obedece a una voluntad libre, de tal modo que su actuar quede necesitado bajo la presuposición de su existencia y de las circunstancias; para salvar la libertad, anteponiéndola al destino o al azar, hay que trasladarla del obrar al existir» (MB 283, p. 246). «Hasta el momento los filósofos han venido afanándose por mostrar la libertad de la voluntad; pero yo mostraré la omnipotencia de la voluntad» (EJ 109, p. 74). Aun cuando el acto no lo sea, la voluntad sí es libre,

pues ella es «lo totalmente originario y en cuanto tal no se halla inserta en el tiempo. Sin embargo, el acto está inmerso en el tiempo y se halla conectado con otros fenómenos por los que se ve determinado; cosas tales como los motivos en liza y los anteriores actos del individuo, los cuales dan testimonio de su carácter, es decir, de la índole mostrada por su reacción ante los motivos dados. A pesar de todo, el acto procede inmediatamente de la voluntad; de ahí que todo acto se vea flanqueado por el sentimiento de su originalidad, lo que provoca una engañosa ilusión, como si fuera libre, o sea, supusiera un comienzo absoluto. Si la voluntad se manifestara en un único acto, entonces éste sería libre. Pero va manifestándose a lo largo de un transcurso vital, es decir, en una hilera de actos, cada uno de los cuales está determinado como parte de un todo y no puede ser de otro modo a como es. Por contra, la serie tomada en su conjunto sí es libre» (MB 151, p. 146).

Una verdadera libertad no puede ser sino sinónimo de omnipotencia y aseidad. «Sólo en el caso de que el hombre sea su propia obra, y detente aseidad, es responsable de su obrar» (E1 cap. 4, ZA VI 114). Volviendo sus ojos hacia el Oriente, Schopenhauer encuentra en las teorías budistas y brahmánicas una religión expresamente ***ateista*** que le viene como anillo al dedo, al rechazar esa perversa hipótesis judaica de la *creatio* ex *nihilo*. «[El budismo] es una religión rigurosamente idealista y ascética que, al mismo tiempo, es decididamente y expresamente ateísta» (RS § 34, ZA V 142), conforme a la cual «el mundo no habría sido creado por nadie y sería una creación propia)) (*ibid.* 144). Si el mundo hubiera sido creado por una instancia transcendente al mismo, esta circunstancia nos arrebataría la responsabilidad moral, dado que quien hubiera creado nuestra esencia sería, por ello mismo, responsable de todos y cada uno de nuestros actos (cfr. MVR2 caps. 17 y 41, SW III 205 y 529) con arreglo al axiomático principio del *operari sequitur esse*. «Él habría podido ser otro: y en aquello que es radica la culpa o el mérito; pues todo cuanto hace se colige de ahí como un mero corolario)) (E2 § 10, ZA VI 217).

Al entender de Schopenhauer, la responsabilidad moral, el gozne de cualquier ética, sólo encuentra cabida en su sistema filosófico. «A decir verdad, el obrar representa el fundamento del conocimiento relativo al ser o a la índole de quien actúa, pero el

fundamento real del obrar ha de ser necesariamente dicho ser y mantener lo contrario supondría un manifiesto disparate. Entre los hombres, al igual que ocurre con todas las cosas de la naturaleza, el obrar o actuar tiene que proceder necesariamente de la índole del que actúa. Advirtamos, pese a todo, que tal conducta es ***atribuible*** a quien actúa, esto es, que él mismo es considerado como el causante originario de sus actos; entonces también se hace necesario admitir que él mismo habrá de ser el primer y plenamente originario creador de su propio ser junto con la índole del mismo, así como que, por consiguiente, su existencia es un acto de aquella libertad que reconocemos a su voluntad, siendo por lo tanto su voluntad la fuente de su existencia, dado que sólo ella puede ser la fuente de sus actos. La propia existencia, y por lo tanto el mundo, suponen una manifestación de la libertad en el hombre))(MB 197, pp. 191-192). A la vista de tal argumento, el dogma de un Dios creador resulta incompatible con la libertad humana. «Contemplándome como creado de la nada y cual si fuera la chapucera obra de algún otro, es realmente monstruoso pensar que Dios ha dejado transcurrir un tiempo infinito antes de crear algo (o sea yo), que luego quiere mantener durante otra eternidad, prodigando castigos o recompensas en base a lo que ha ocurrido por capricho suyo. Comparece aquí el conflicto del teísmo con la libertad. Dios castiga su propia y chapucera obra porque no es como él quiere; sería como el niño que golpea la silla con que ha tropezado))(MB 56, pp. 97-98).

Su habitual ironía se crece al tratar estos temas. «Cuando intento representarme que me coloco ante un interlocutor a quien le digo: "¡Oh, mi creador! yo no era nada y tú me has creado, de suerte que ahora en verdad existo", para luego añadir: "te doy las gracias por ello", y rematar la jugada diciendo que: "no he sido como debía ser..., pero ¡es culpa mía!", debo reconocer que mi cabeza se ha vuelto absolutamente incapaz de prestar cobijo a semejantes ideas y ello se debe a mis estudios filosóficos e hindúes)) (MB 170, p. 163). Ahora bien; esa incapacidad también obedece a una temprana experiencia de tipo personal, si hemos de dar algún crédito a esta confesión con ribetes autobiográficos que ya conocemos parcialmente: «A los diecisiete años, mucho antes de haber completado mi formación académica, quedé tan impresionado por ***las calamidades de la vida*** como le ocurrió a Buda en

su juventud, al descubrir la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte; tal verdad, proclamada por el mundo de un modo tan claro y rotundo, se impuso muy pronto a los dogmas judaicos que me habían sido conculcados y llegué a la conclusión de que dicho universo no podía ser obra de una instancia sumamente bondadosa, sino más bien de un diablo que hubiese hecho existir a la creación para deleitarse al contemplar sus tormentos)). ¿Cuál podría ser el sentido del dolor?, parece haberse preguntado a renglón seguido este adolescente, quien, para responderse a esa pregunta, decide convertir al sufrimiento en un sucedáneo sustitutivo de la virtud, en una ruta subsidiaria y alternativa de aquella santidad que debería conducirnos a nuestra redención, logrando que la voluntad se niegue finalmente a sí misma y se aparte del camino equivocado. Ésa sería la razón de que «aquel poder secreto, que guía nuestro destino y ha sido personificado míticamente como providencia en las creencias populares, no se abstenga de prepararnos para ese fin a través del dolor, aunque dicho poder y omnipotencia sea nuestra propia voluntad colocada en una posición que no cae bajo la consciencia))(HN IV.1, pp. 96-97).

Ese periplo vital a través del sufrimiento supondría lo que Schopenhauer denomina en varias ocasiones un δεύτερος πλοῦς [una segunda forma de navegar], comparándonos así con el navegante que, a falta de viento favorable, debe recurrir a los remos para proseguir su viaje y arribar al puerto de la más absoluta resignación. Nuestro destino sería el bañarnos en las aguas del mítico río Leteo, para ver amanecer en la otra orilla tras el sueño reparador de nuestra muerte. Al conseguir que la voluntad se niegue a sí misma, con esta zambullida en el olvido, la libertad se patentiza excepcionalmente de modo inmediato en el fenómeno (cfr. MC, PD X 344). A esta eutanasia de la voluntad podríamos (aunque no sea el caso) llegar todos gracias a nuestra experiencia personal del sufrimiento, navegando con los remos del dolor, como demuestran esos brahmanes que, tras haber disfrutado de la vida, abandonan sus bienes y a su familia para hacerse anacoretas o ermitaños. El otro sendero es mucho más angosto, pues al auténtico ascetismo sólo llegan quienes aciertan a cruzar el umbral de la mística (cfr. MVR1 § 68, SW II 463-464; MVR2 caps. 48 y 49, SW III 724 y 734-735; MC, PD X 336 y ss.).

Y dicho umbral sólo se atraviesa penetrando en el mayor de los misterios: la compasión, mediante una plena identificación con el dolor ajeno. De hecho, aquella «mejor consciencia))de la que hablábamos al principio del presente capítulo tenía una curiosa forma de manifestarse; gracias a esa mejor consciencia sabríamos —por ejemplo— desaprovechar la ocasión de vengarnos y hacer gala de una filantrópica e incomprensible caritas (cfr. HN I 5). «La caridad es el comienzo de la mística; todo acto caritativo realizado sin más, al margen de segundas intenciones, pone de manifiesto que quien lo ejecuta entra en franca contradicción con el fenómeno, según lo cual el individuo extraño está totalmente separado de aquel otro, pues viene a identificarse con él. Aquel acto caritativo supone todo un misterio en cuya explicación han encontrado refugio las más variopintas ficciones. Kant, que supo despojar al teismo de sus apoyaturas, todavía le cedió el título de representar la mejor explicación de aquel misterio y de cualquier acción misteriosa del mismo tenor, haciéndole salir airoso a efectos prácticos. Cuán poco riguroso se mostró Kant en este punto» (MB 135, pp. 137-138) y en algunos otros, al entender de Schopenhauer, como veremos en el próximo capítulo.

«En mí mismo observo que a veces contemplo a todos los seres con una cordial compasión, otras con gran indiferencia y, si se tercia, con odio, regocijándome del mal ajeno. Todo ello brinda muy claros indicios respecto a que poseemos dos modos de conocimiento diversos y contradictorios; uno que con arreglo al *principium* individuationis nos hace ver a todo ser como algo que nos es totalmente ajeno y extraño, como un categórico No-Yo; en tal caso no podremos experimentar hacia ellos más que indiferencia, envidia, odio o malicia. En cambio, el otro modo de conocimiento, que yo quisiera denominar conforme al tat-twam-asi, nos hace ver a cualquier ser como idéntico con mi propio yo, por lo que su contemplación nos provoca compasión y afecto. El primer modo de conocimiento es el único que resulta demostrable y razonable; el otro constituye la puerta del universo y no posee refrendo alguno por encima de sí, suponiendo por ello el punto más abstracto y complicado de mi doctrina)) (MB 189, p. 178). Tal es el punto arquimédico donde hacen pie la ética y la metafísica schopenhauerianas, que por ello mismo son una y la misma cosa.

Sin embargo, ora desplegando las velas del misticismo y la resignación ascética, ora navegando gracias a los remos de nuestro propio sufrimiento, el puerto al que arriba la vida siempre será idéntico, y el perfil de aquel marinero anacoreta o ascético, que bien podríamos acabar siendo cualquiera de nosotros, también es harto similar. Veamos el retrato del mismo que quiso legarnos la brillante pluma de Schopenhauer: ((Semejante hombre, tras haber librado múltiples contiendas contra su propia naturaleza, sale finalmente victorioso. Ya nada puede angustiarlo ni agitarlo, al haber cortado todos esos miles de hilos que nos mantienen vinculados al mundo y nos zarandean mediante los deseos, la envidia, el temor o la cólera, causándonos una continua desazón. Sosegado y risueño, lanza una mirada retrospectiva hacia esos espejismos mundanos que alguna vez consiguieron conmocionar o afligir su ánimo, pero que ahora han perdido toda significación para él merced a la supresión del querer, tal como la posición de las piezas del ajedrez pierde todo significado al finalizar una partida y le son tan indiferentes como los disfraces colgados en el guardarropa después de haber palpitado bajo ellos la noche del carnaval. Así, la vida y sus hechuras no hacen sino revolotear ante él cual si se tratara de una visión fugaz, para ir esfumándose tal como cesa la ilusión de un ligero sueño matinal tenido en duermevela, cuando ya está uno semidespierto y la realidad se deja traslucir)) (MVR1 § 68, SW II 461; MC, PD X 335).

3. Una odisea hacia los confines del pensamiento y de la ética

Existe, ciertamente, lo inefable.
Esto se *deja traslucir; es* lo místico

WITTGENSTEIN, *Tractatus, 6.522*

1. El aula de la posteridad

Al comienzo del prólogo a la segunda edición de ***El mundo como voluntad y representación,*** Schopenhauer se muestra consciente de que los principales destinatarios de su obra no habrán de ser sus compatriotas, ni tan siquiera sus contemporáneos, sino más bien las generaciones venideras, habida cuenta de que todo cuanto es realmente valioso tarda mucho tiempo en llegar a obtener un justo reconocimiento. Comoquiera que sea, ésa fue la suerte que había de correr su efímera carrera docente. Sus apuntes de clase tuvieron que aguardar bastante para encontrar audiencia. En realidad, ésta sólo se formó cuando dichos manuscritos fueron publicados a comienzos del presente siglo, dado que sus cursos no lograron despertar el interés de los estudiantes berlineses,

quienes dejaban desierta su aula, mientras abarrotaban la de Hegel. En el semestre de verano del año 1820 Schopenhauer dictó un curso que se proponía versar sobre «La filosofía globalmente considerada o acerca de la quintaesencia del mundo y del espíritu humano)). Fue la primera y la única vez que lo hizo, no alcanzando a reunir ni media docena de alumnos. La razón de tan parco auditorio era bien sencilla. El horario escogido, de cuatro a cinco de la tarde, era el mismo en que Hegel impartía su clase más concurrida.

Durante algo más de una década, la presencia de Schopenhauer en la universidad berlinesa se limitó al anuncio de sus cursos. Resulta curioso seguir la pista de dichos anuncios. El rótulo recién mencionado se repite sin más en el semestre de invierno, donde sólo se registran dos pequeñas alteraciones; en lugar de seis veces por semana, se ofertan únicamente cinco sesiones, y el horario es ahora de cinco a seis de la tarde. En el semestre de verano de 1821 el título sufre una pequeña modificación. Se habla entonces de «Las líneas maestras del conjunto de la filosofía, esto es, del conocimiento de la quintaesencia del mundo y del espíritu humano)). Como los alumnos continúan sin acudir, para el semestre de invierno de 1821-1822 se anuncia un curso de sólo dos horas por semana y de carácter gratuito sobre «Dianología y lógica, es decir, la teoría de la intuición y el pensamiento)). En un desesperado intento por captar alguna clientela, nuestro frustrado profesor universitario alternará y combinará estos anuncios a lo largo de varios años hasta el semestre de invierno de 1831-1832, es decir, hasta que decide abandonar Berlín en el otoño de 1831, huyendo de una epidemia de cólera que acabaría con la vida de su odiado rival académico, es decir, Hegel.

No es extraño que, con tan amarga experiencia, Schopenhauer diera en denostar la enseñanza universitaria de la filosofía y consagrara todo un capítulo de su *Parerga y paralipómena* a la catarsis del sarcasmo. Hegel es agraciado allí con los más feroces epítetos. Queda convertido en el paradigma del antifilósofo, en el prototipo del profesional de la filosofía que, lejos de vivir ***para*** la filosofía, vive de la filosofía (cfr. P1 FU, **ZA** VII 166). Su excesivo protagonismo en las aulas universitarias habría terminado por adocenar a los espíritus e incluso sería el último responsable de que no surjan ya genios creadores como Kant, Goethe o Mozart (cfr. P1 FU, **ZA** VII 193). Sus doctrinas vienen a compararse con un galimatías ininteligible que nos hace recordar las mentes delirantes de los manicomios (Pl FU, **ZA** VII 162).

Para Schopenhauer, la filosofía «es una planta que, como la rosa de los Alpes o las florecillas silvestres, sólo se cría al aire libre de la montaña y, en cambio, degenera si se cultiva artificialmente» (P1 FU, ZA VII 175). Pretender convertirla en un oficio y querer ganar dinero con ella supone tanto como prostituirla. «El ganar dinero con la filosofía constituyó entre los antiguos la señal que distinguía a los sofistas de los filósofos. La relación de los sofistas con los filósofos resulta, por consiguiente, completamente análoga a la que se da entre las muchachas que se han entregado por amor y las rameras pagadas)) (cfr. P1 FU, **ZA** VII 172). Sólo Kant constituye la gran excepción a esta regla, si bien su filosofía «habría podido ser más grandiosa, más decidida, más pura y más bella, si él no hubiera desempeñado aquella plaza de profesor)) (P1 FU, **ZA** VII 169-170). Pero lo peor de todo es que sus presuntos epígonos, a pesar de que no logran comprender cabalmente las enseñanzas del maestro, gustan de revestirse con expresiones kantianas, «para dar a sus chismorreos una apariencia científica, poco más o menos como juegan los niños con el sombrero, el bastón y el sable de papá» (P1 FU, **ZA** VII 191).

Esos parásitos de la filosofía, que ostentan las cátedras universitarias, no dejan de conspirar contra los auténticos filósofos (cfr. P1 *FU*, **ZA** VI1 174), condenando al ostracismo sus aportaciones a la historia del pensamiento. Schopenhauer viene a quejarse amargamente de que sus escritos no encuentren eco alguno en las revistas y publicaciones especializadas (cfr. P1 FU, **ZA VII 204)**, en tanto que las obras de quienes ocupan una cátedra universitaria son reeditadas constantemente (cfr. P1 FU, **ZA** VII 200). Su mayor consuelo será identificarse con esta tesis vertida por Voltaire en su ***Diccionario filosófico***, al hablar de quienes pertenecen al mundo de las letras: «Entre las gentes de letras, quien ha rendido un mayor servicio al pequeño número de pensadores repartidos por el mundo es el estudioso solitario, el verdadero sabio que, encerrado en su gabinete de trabajo, no ha disertado en las aulas de la universidad, ni expresa las cosas a medias en el seno de las academias, y que casi siempre se ha visto perseguido)) (P1 FU, **ZA** VII 215-216).

Schopenhauer está convencido de que consagrarse a la búsqueda de la verdad se muestra incompatible con la persecución del sustento (cfr. P1 *FU*, ZA VII 171). «Pues lo cierto es que quien corteje a esa beldad desnuda, a esa atractiva sirena, a esa novia sin ajuar de boda, debe renunciar a la dicha de ser filósofo de Estado o de cátedra. Llegará, a lo sumo, a filósofo de buhardilla. Sólo que, en compensación, en vez de un público de estudiantes de oficio que van a hacerse ganapanes, tendrá uno que conste de los raros individuos, escogidos y pensadores, que esparcidos aquí y allí entre la innúmera muchedumbre aparecen aislados en el curso del tiempo, casi como un juego de la naturaleza. Y allá, a lo lejos, se vislumbra una posteridad reconocida)) (VN, ZA V 342). He ahí el auditorio al que, andando el tiempo, habrían de llegar sus enseñanzas: la posteridad.

A fin de redimir su estrepitoso fracaso en las aulas, Schopenhauer se persuadirá de haberse tomado «la filosofía demasiado en serio como para haber podido ser profesor de tal materia)) (VN, ZA VI 16), diciéndose a sí mismo que, «después de todo, a la filosofia seriamente cultivada le vienen muy estrechas las universidades))(VN, ZA V 342). Por eso, tras haber intentado exponer su propio sistema filosófico en la palestra universitaria, se permite, sin embargo, recomendar que la enseñanza de la filosofía en la universidad se ciña únicamente a la exposición de la lógica y de una sucinta historia de la filosofía que abarque desde Tales hasta Kant (cfr. P1 FU, ZA VII 216). Pues nada puede suplir a la lectura directa de los grandes textos clásicos. «Las ideas filosóficas sólo pueden recibirse de sus propios autores; de ahí que quien se sienta inclinado hacia la filosofia debe buscar a sus inmortales maestros en el silencioso templo de sus obras» (MVR, SW II xxvi).

Quien se autodescribía como una suerte de Kaspar Hauser secuestrado por esa conspiración gremialista que pretendía hurtarle un merecido reconocimiento (cfr. VN, ZA V 184 y P1 *HF* § 14, ZA VII 154) confió en que sus escritos acabarían siendo revisados por «el tribunal de la posteridad, esa corte de casación de los juicios de los contemporáneos que, en casi todos los tiempos, ha tenido que ser para el verdadero mérito lo que es el juicio final para los santos))(E2 § 11, ZA VI 224). Al fin y al cabo, en opinión de Schopenhauer no es el Estado, sino la naturaleza, la única instancia competente para otorgar las auténticas cátedras, entendiendo por tales el talento para realizar un legado filosófico que resulte de interés para las generaciones venideras (cfr. P1 *FU*, ZA VI1 218). Haciendo de la necesidad virtud, ese frustrado profesor que nunca llegó a ser Schopenhauer se felicita por no haberse convertido en un profesional de la docencia universitaria y asegura estar dispuesto a pulir lentes, como Spinoza, antes que a constreñir su pensamiento a las conveniencias del oficio (VN, ZA V 342). Es más, su abandono de la docencia le habría permitido entregarse de lleno al estudio y no caer en los defectos de un Fichte, «a quien la enseñanza jamás le dejó tiempo para aprender» (E2 § 11, ZA VI 222), o en las incoherencias del maestro Kant, debidas en parte a que «la incesante enseñanza en la cátedra apenas deja tiempo a muchos sabios para dedicarse a aprender a fondo» (E2 § 6, ZA VI 180).

2. Su gran descubrimiento

Como ya hemos visto, Schopenhauer se autodesigna como albacea de la gran herencia kantiana, gustando de presentar su pensamiento como culminación de la empresa iniciada por Kant. Sólo él habría sabido desarrollar cabalmente las premisas del maestro. Si alguien pretendiera encontrar ciertos antecedentes de sus intuiciones en los filosofemas de Fichte o Schelling, cometería un error imperdonable, habida cuenta de que «quien encuentra una cosa es el que, reconociendo su valor, la recoge y conserva, y no el que, habiéndola cogido por casualidad en la mano, acaba por arrojarla; así es como América fue descubierta por Colón y no por el primer náufrago que las olas dejaron en sus playas)) (P1 HE § 14, ZA VII 151). Así es exactamente como nuestro filósofo se ve a sí mismo, como un explorador que, gracias a la cartografía trazada por la filosofía transcendental, pretende navegar hasta el confín mismo del pensamiento e incluso llegar a traspasar en ocasiones esa linde aparentemente infranqueable.

¿Cuál es ese descubrimiento del que tanto se precia Schopenhauer? Pues el haber despejado la gran incógnita kantiana, esa «X» con que la cosa en sí, el transfondo del mundo fenoménico, quedaba designada dentro de la filosofía transcendental. La clave

de bóveda que cierra el sistema schopenhaueriano, «el meollo y el punto capital de su sistema)), se cifra en esa «verdad fundamental y paradójica de que la cosa en si, que Kant oponía al fenómeno, llamado por mí representación, esa cosa en sí, considerada como incognoscible, ese sustrato de todos los fenómenos y la naturaleza toda, no es más que aquello que, siéndonos conocido inmediatamente y muy familiar, hallamos en el interior de nuestro propio ser como voluntad)) (VN, ZA V, 202). Sirviéndonos de su propio símil, bien podría decirse que Schopenhauer acaso no desdeñaría verse comparado con Américo Vespucio en relación a este descubrimiento. El «Colón» de Konigsberg habría fijado el rumbo en la dirección correcta, pero no arribó el primero al continente que otro habría de bautizar con su nombre. Pese a encontrarse muy cerca, «no llegó Kant al descubrimiento de que la apariencia del mundo es representación y que la cosa en sí es voluntad))(MVR1 Apéndice, SW II 499). El destino habría reservado semejante honor para el propio Schopenhauer.

Tal y como explica en su Crítica de *la filosofía* kantiana, con su distinción entre la cosa en sí y el fenómeno, Kant habría restaurado, desde una perspectiva original y señalando una nueva ruta de acceso a la misma, una verdad ya enunciada hace milenios por sendos mitos. Tanto el célebre mito platónico de la caverna como la doctrina capital de los Vedas, plasmada en el mítico velo de Maya, supondrían una formulación poética de aquello que la filosofía transcendental acertó a expresar en términos filosóficos (cfr. MVR1 Apéndice, SW II 496-497). Ya en fecha tan temprana como 1814, Schopenhauer identifica por primera vez la idea platónica y la cosa en sí kantiana con la voluntad. «La idea platónica, la cosa en sí, la voluntad —puesto que todo ello configura una unidad— constituyen algo mágico, que no se halla en los contornos de las fuerzas naturales y cuyo ímpetu es inagotable, ilimitado e imperecedero, por hallarse al margen del tiempo)) (EJ 84, p. *63).* Sólo dos años después establecerá otra equivalencia ternaria: «El Maya de los Vedas, "aquello que deviene continuamente, mas nunca es", señalado por Platón, y el "fenómeno" de Kant, son una y la misma cosa, son este mundo en el que vivimos, son nosotros mismos, en tanto que pertenecemos a dicho mundo» (EJ 164, p. 111). Entremedias nuestro autor ha entrado en contacto con una influencia que le marcaría decisivamente,

traba conocimiento con algunas tradiciones escritas de la enseñanza esotérica brahmánica prebudista, gracias a la lectura de una versión de las Upanisad que acababa de publicarse por entonces, el *Oupnekat* editado por Anquetil, quien había traducido al francés una versión latina de cierta traducción persa que se había hecho del sánscrito. Schopenhauer dejó escrito lo siguiente a este respecto: «¡Cómo se siente a través del *Oupnekhat* el aliento del espíritu sagrado de los Vedas! ¡Cuán hondamente imbuido de ese espíritu queda quien se ha familiarizado con el latín-pérsico de este libro incomparable! ¡Qué repleta se halla cada línea de un significado preciso! ¡Y cómo se purifica el espíritu de todos los prejuicios judaicos que le han sido inculcados, así como de todo cuanto tenía esclavizada a la filosofía! Se trata de la lectura más gratificante y conmovedora que uno pueda hacer en este mundo; ha sido el consuelo de mi vida y lo será de mi muerte» (P2 § 184, ZA X 437).

Hacia 1820 Schopenhauer matizará que «la voluntad, tal como la reconocemos en nosotros, no es la cosa en si, dado que la voluntad sólo emerge mediante actos volitivos particulares y sucesivos, los cuales caen bajo la forma del tiempo y constituyen por ello un fenómeno. Sin embargo, este fenómeno supone la mas clara manifestación de la cosa en sí. Al emerger cualquier acto volitivo desde las profundidades de nuestro interior se verifica en la consciencia un tránsito, enteramente originario e inmediato, de la cosa en sí —que mora fuera del tiempo— hacia el fenómeno. Por eso me veo autorizado a decir que la esencia íntima de toda cosa es voluntad o, lo que viene a ser lo mismo, que la voluntad es la cosa en sí, apostillando que se trata únicamente de una ***denominatio a*** potiori [o sea, la mejor denominación entre las posibles])) (MB 16, pp. 73-74). Muy poco después vuelve a reflexionar sobre la presunta contradicción de que la voluntad sea la cosa en sí y, sin embargo, nuestro conocimiento de dicha voluntad no exceda el ámbito fenoménico. La incoherencia se desvanece, al advertir que «la cognitio intima que cada uno tiene respecto de su propia voluntad representa el punto donde más claramente la cosa en sí transita hacia lo fenoménico y por ello ha de ser el intérprete de cualquiera otro fenómeno» (MB 46, p. 93). Pero, sin duda, el texto que refleja mejor su peculiar interpretación del concepto kantiano de cosa-en-sí se halla recogido en otro manus-

crito fechado hacia 1833 y al que aludimos de pasada en el primer capítulo: «Yo he dado en llamar cosa en si a la esencia íntima del mundo con arreglo a lo que nos resulta más concienzudamente conocido: la voluntad; ciertamente, nos hallamos ante una expresión subjetiva, que ha sido escogida en atención al sujeto del conocimiento, pero semejante deferencia no deja de ser esencial, puesto que se trata de comunicar conocimiento. Y por ello se muestra infinitamente más adecuada que si hubiera decidido denominarla Brahm, Brahma, alma cósmica o algo de idéntico tenor» (HN IV.1, p. 143).

Como vemos, Schopenhauer no escamotea las deudas intelectuales contraídas con Kant, Platón y el brahmanismo, aun cuando tampoco desdeñe retener para sí el mérito de haber sabido encauzar, como nadie lo habría hecho hasta entonces, el caudal filosófico que mana de tales fuentes. ((Reconozcoque —anota en uno de sus manuscritos hacia 1816— no creo que mi doctrina hubiera podido nacer antes de que las Upanisad, Platón y Kant pudieran proyectar sus destellos al mismo tiempo sobre un espíritu humano. Pero también es verdad que, como dice Diderot en El sobrino *de* Rameau, a pesar de haber muchas estatuas y de que brillara el sol sobre todas ellas, sólo sonaba la de Memnón» (EJ 190, pp. 132-133). Entre la cohorte de los filósofos, él era quien había sido llamado a ocupar ese privilegiado pedestal. El pasaje de El sobrino de Rameau aludido por Schopenhauer reza como sigue: «ÉL.— ¿Creéis que no lo hice? No tenía ni quince años cuando me dije, por primera vez: ¿Qué te pasa Rameau?, estás soñando. ¿Y en qué sueñas?, en que te gustaría haber hecho o hacer algo que excitara la admiración del universo. Pues bien, no tienes más que soplar y mover los dedos. La flauta suena por casualidad. Estos mismos pensamientos infantiles me los repetí a una edad más avanzada. Hoy todavía me los repito; y sigo dando vueltas alrededor de la estatua de Memnón. YO. – ¿Qué es eso de la estatua de Memnón? ÉL.— Algo muy sencillo, a mi modo de ver. En torno a la estatua de Memnón había muchas otras a las que también tocaba el sol cada mañana; pero sólo la de Memnón sonaba. Para poetas, Voltaire; ¿hay algún otro?, Voltaire; el tercero, Voltaire; y el cuarto, Voltaire. Para músicos... En torno a este pequeño grupo de memnones, el resto es un conjunto de estacas a cuyo extremo se hubieran clavado sendas orejas» (Diderot, pp. 239-240).

3. Sueño e hipnotismo como claves de acceso a la «cosa-en-si»

El autor de El mundo como voluntad y representación también lo es de un opúsculo bastante más desconocido, cuyo título es Ensa*yo* en torno a la clarividencia y cuanto se relaciona con ello. Sin embargo, a él habrá de acudir quien se halle interesado en refrendar las tesis primordiales de la filosofía transcendental. Porque, como ya se ha indicado en el segundo capítulo, cuando Schopenhauer se propone hacer tal cosa, vuelve sus ojos a los fenómenos paranormales consignados por la teoría, muy en boga por entonces, del ((magnetismo animal)) o «mesmerismo», esto es, por lo que hoy denominaríamos como hipnotismo. «Lo prodigioso del magnetismo —anota en 1815— se cifra en abrir al conocimiento las puertas que conducen al gabinete secreto de la voluntad)) (EJ 140, p. 95). La clarividencia manifestada por algunas personas en medio del trance hipnótico, al que Schopenhauer se refiere con el término de «sonambulismo», viene a suponer —según cabe leer en este opúsculo de Parerga— «una confirmación de la doctrina kantiana de la idealidad del espacio, del tiempo y de la causalidad, así como una confirmación de mi doctrina de la realidad única de la voluntad, en cuanto núcleo de todas las cosas» (PI *EC,* ZA VII 327).

«Lo delirantemente asombroso de la clarividencia sonambular (por cuanto devela lo encubierto, lo ausente, lo más remoto e incluso aquello que todavía dormita en el regazo del futuro) pierde su absoluta inconcebiblidad cuando reparamos en que, como he dicho tantas veces, el mundo objetivo es un mero fenómeno cerebral, pues es la regularidad y el orden de dicho mundo (basados en las funciones cerebrales de espacio, tiempo y causalidad) lo que viene a quedar suprimido en alguna medida por la clarividencia sonambular. En efecto, gracias a la doctrina kantiana de la idealidad del espacio y el tiempo, concebimos que la cosa en si y, por ende, lo único auténticamente real de todos los fenómenos, al hallarse desvinculada de ambas formas del entendimiento, no conoce la diferencia entre lo próximo y lo remoto, ni distingue el presente del pasado y lo porvenir; de lo contrario, si el tiempo y el espacio fueran algo absolutamente real e integraran el ser en si de las cosas, entonces aquel don clarividente de los sonámbulos

constituiría un milagro absolutamente inconcebible, al igual que toda televidencia o premonición en general. En cambio, la doctrina de Kant viene a recibir en alguna medida una confirmación fáctica mediante los hechos aquí mencionados. Pues, como el tiempo no constituye una determinación del auténtico ser de las cosas, el antes y el después carecen de significado a ese respecto, y de acuerdo con ello debe poder conocerse un acontecimiento antes de que suceda tan bien como después. Toda mántica, esté cifrada en sueños, en la premonición sonambular o en cualquier otra cosa, no consiste sino en el descubrimiento del camino conducente a liberar al conocimiento de la condición del tiempo. Esta cuestión también se deja ilustrar por la siguiente alegoría: la cosa en si es el *primum mobile* del mecanismo que otorga su movilidad a toda la compleja y variopinta maquinaria de este mundo» (P1 EC, ZA VII 287-288).

En Sobre la voluntad en la naturaleza, como también se apuntó en el capítulo anterior, Schopenhauer confiere al magnetismo animal el título que Bacon había otorgado a la magia. Para él se trata de una *metafísica* práctica, de una suerte de metafísica empírica o experimental, que logra hacer aflorar a la voluntad como cosa en sí, conjurando el imperio del principium individuationis y quebrantando con ello las barreras espacio-temporales que separan a los individuos (cfr. VN, ZA V 299). En el proceso hipnótico «la voluntad se abre camino a través de las lindes del fenómeno hacia su primordialidad y actúa como cosa en sí» (HN IV.1, 29). De ahí que «el magnetismo animal —leemos en un fragmento de 1830– suponga la confirmación fáctica más palpable de mi doctrina de la omnipotencia y la sustancialidad única de la voluntad» (HN VI.1, 30). Con todo, estos primeros pinitos del hipnotismo no coparon su insaciable curiosidad y Schopenhauer dedicó también una gran atención a la vida onírica, que habría de revelarse asimismo como una privilegiada vía de acceso hacia el universo de la voluntad como cosa en sí. En un apunte fechado hacia 1815 describe la vida real y el mundo de los ensueños como las hojas de un mismo libro. La diferencia entre ambos estribaría en que, si bien durante la vigilia nuestra lectura recorrería ordenadamente cada una de sus páginas, al soñar, hojearíamos pasajes de la misma obra que todavía nos resultan desconocidos (cfr. EJ 142, pp. 96-97).

A lo largo de todos los escritos de Schopenhauer cabe detectar un gran interés por la oniromántica (cfr. MB 231, p. 220), es decir, por descifrar el críptico lenguaje de los sueños. De hecho, estaba convencido de que una vez cierto sueño admonitorio le habría salvado la vida. En la nochevieja de 1830 Schopenhauer soñó que un grupo de hombres le daba la bienvenida cuando visitaba un país desconocido para él. De alguna forma logró reconocer en un adulto a un compañero de juegos de la infancia que tenía su misma edad y había fallecido a los diez años, hacía ya tres décadas. Dicho sueño fue interpretado como un aviso de que, si no abandonaba Berlín, podría ser víctima del cólera, de aquella misma epidemia que acabó con la vida de Hegel (cfr. HN IV.1, 46-47). El ensueño se presenta como una mediación entre la vigilia y el trance hipnótico, un puente que a través del intrincado simbolismo de los sueños llevaría hasta nuestros recuerdos parte de la omnisciencia lograda por el sonambulismo magnético, es decir, por el hipnotismo (cfr. MB 142 y 221). En todo caso, su interés estriba en que, tal y como lo hacía el hipnotismo, también el sueño puede servirnos para vislumbrar los oscuros dominios de la cosa en sí, esto es, de la voluntad. «Cuando nos despertamos de un sueño que nos ha conmovido muy vivamente —leemos en un manuscrito fechado hacia 1826—, lo que nos convence de su inanidad no es tanto su desaparición cuanto el descubrimiento de una segunda realidad que late con mucha intensidad bajo nosotros y emerge ahora. Todos nosotros poseemos el presentimiento de que, bajo esta realidad en la cual vivimos, se halla escondida otra completamente distinta y que supone la cosa en sí» (MB 159, p. 153).

4. Freud ante Schopenhauer

El concepto schopenhaueriano de voluntad es tan sencillo como complejo al mismo tiempo. Es caracterizado como lo radical, la naturaleza o esencia íntima de las cosas, el ser en sí del mundo. Se trata del corazón mismo del universo, del magma que late bajo la naturaleza, de algo que, «considerado puramente en sí, constituye un apremio volitivo inconsciente, ciego e irresistible» (MVR1 § 54, SW II 323). Esta última definición, tan emparenta-

da con la libido freudiana, bastaría para preguntarse si acaso nos encontramos ante un pionero de las indagaciones psicoanalíticas, máxime teniendo en cuenta el interés demostrado por los fenómenos hipnóticos y la vida onírica, esto es, los dos primeros caminos recorridos por Freud en su intento por atisbar el inconsciente. La cuestión parece clara incluso para el propio padre del psicoanálisis, quien llegó a reconocerlo con estas palabras: «Sólo un minoría entre los hombres se ha dado clara cuenta de la importancia decisiva que supone para la ciencia y para la vida la hipótesis de procesos psíquicos inconscientes. Pero nos apresuramos a añadir que no ha sido el psicoanálisis el primero en dar este paso. Podemos citar como precursores a renombrados filósofos, ante todo a Schopenhauer, el gran pensador cuya "voluntad" inconsciente puede equipararse a los instintos anímicos del psicoanálisis, y que atrajo la atención de los hombres con frases de inolvidable penetración sobre la importancia, desconocida aún, de sus impulsos sexuales»(Freud *OC* VII 2436).

Otra cosa es que al pionero se le quiera reconocer o no su papel de musa inspiradora. Pues eso es algo a lo que Freud no parece muy dispuesto, como apunta en su ***Autobiografía***. «Las amplias coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer, el cual no sólo reconoció la primacía de la afectividad y la extraordinaria significación de la sexualidad, sino también el mecanismo de la represión, no pueden atribuirse a mi conocimiento de sus teorías, pues no he leído a Schopenhauer sino en una época muy avanzada ya de mi vida» (Freud *OC* VII 2971). Freud prefiere declararse ignorante y confesar un déficit de lecturas antes que renunciar a la gloria de atribuirse un descubrimiento. Saliendo al paso de las afirmaciones que señalan a Schopenhauer como una notable influencia de la teoría psicoanalítica, no dejará de admitir su parentesco intelectual, pero insistiendo en el hecho de que no conocía previamente su pensamiento y, por lo tanto, no le guió en unos descubrimientos que no desea compartir. «En la teoría de la represión —leemos en la *Historia del movimiento psicoanalítico*— mi labor fue por completo independiente. No sé de ninguna influencia susceptible de haberme aproximado a ella, y durante mucho tiempo creí que se trataba de una idea original, hasta que un día O. Rank nos señaló un pasaje de la obra de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*, en el

que se intenta hallar una explicación de la demencia. Lo que el filósofo de Dantzig dice aquí sobre la resistencia opuesta a la aceptación de una realidad penosa coincide tan por completo con el contenido de mi concepto de la represión que una vez más debo sólo a mi falta de lecturas el poder atribuirme un descubrimiento. No obstante, son muchos los que han leído el pasaje citado y nada han descubierto. Quizá me hubiese sucedido lo mismo si en mis jóvenes años hubiera tenido más afición a la lectura de los autores filosóficos» (Freud OC V 1900).

En 1933 fueron publicadas las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*. Allí se refiere Freud por última vez a las posibles influencias de Schopenhauer y el tono utilizado revela muy claramente lo enojoso que le resultaba todo este asunto. «Diréis, quizá, encogiéndonos de hombros: Esto no es una ciencia natural, es filosofía "schopenhaueriana". ¿Y por qué un osado pensador no podría haber descubierto lo que luego confirmaría la investigación laboriosa y detallada? Además, todo se ha dicho alguna vez, y antes que Schopenhauer fueron muchos los que sostuvieron tesis análogas. Y por último, lo que nosotros decimos no coincide en absoluto con las teorías de Schopenhauer» (Freud *OC* VIII 3161). El destinatario de la contundencia con que viene a expresar este último aserto no sería sino él mismo y, más concretamente, el autor de *Más allá del principio del placer*, quien trece años antes parecía opinar una cosa bien distinta. «Lo que desde luego no podemos ocultarnos es que hemos arribado inesperadamente al puerto de la filosofía de Schopenhauer, pensador para el cual la muerte es el "verdadero resultado" y, por tanto, el objeto de la vida y, en cambio, el instinto sexual la encarnación de la voluntad de vivir» (Freud *OC* VII 2533).

Pero dejemos a Freud con su tan curiosa como delatadora obsesión por obviar el parentesco que cabe observar entre la filosofía de Schopenhauer y ciertas claves de la teoría psicoanalítica, para retornar al objeto principal del presente capitulo, al que le corresponde analizar las líneas maestras de su pensamiento moral. Como ya sabemos, Schopenhauer se preciaba de la estrecha trabazón que mantenía unidos entre sí los distintos apartados de su sistema filosófico, donde tanto la filosofía de la naturaleza como la estética y la ética gravitan sobre su concepción metafísica de la voluntad, aquello que consideraba su más genial descu-

brimiento. Pero acaso no se haya insistido tanto en el hecho de que, como ha subrayado Fernando Savater, «la moral —es decir, la sección práctica de su filosofía— no es un apéndice ni un corolario, sino la razón de ser misma del sistema)) (Savater, p. 500). Ciertamente, su reflexión ética constituye la entraña misma de su pensamiento y a ella conducen el resto de sus tesis.

5. La disolución aporética del misterio de la libertad

Lo primero que nos viene a revelar la ética de Schopenhauer es que no somos libres, entendiendo por ello el ser capaces de optar entre varias alternativas. No existe lo que se ha dado en llamar *liberum* arbitrium *indifferentiae*, bajo cuyo supuesto «toda acción humana sería un milagro inexplicable, al constituir un efecto sin causa» (El cap. 3, ZA VI 84). Como nada de cuanto se halla inmerso en el tiempo puede ocurrir sin responder a una ley causal, nuestros actos tampoco dejan de obedecer a esa causalidad tamizada por el entendimiento que supone la motivación. Igual que una bola de billar no puede ponerse a rodar antes de recibir un impulso, tampoco puede un hombre hacer nada en absoluto antes de que lo determine a ello un motivo, pero entonces lo hará de una manera tan necesaria e inevitable como la bola rueda después de habérsele propinado el impulso; «y esperar que alguien haga algo sin que lo mueva a ello ningún interés es como esperar que un trozo de madera se acerque a mí sin que tire de él ninguna cuerda))(El cap. 3, ZA VI 83).

El comportamiento del ser humano se reduce, dentro de las coordenadas del planteamiento que hace Schopenhauer, a la conjunción de cierto motivo y un determinado carácter; ((cualquier acción humana es el producto necesario de su caracter y del motivo que haya entrado en juego. Una vez dados estos dos factores, su acción se sigue inevitablemente. Así las cosas, bien podría pronosticarse e incluso calcularse de antemano con plena certidumbre tal acción, si no fuera porque, por un lado, el carácter resulta muy difícil de sondear y, por otro, con mucha frecuencia el motivo se halla también oculto y expuesto a la réplica de otras motivaciones anatagónicas» (El cap. 3, ZA VI 95). Este pasaje nos hace recordar aquel de la Critica de la razón práctica donde se

nos dice que, si pudiéramos penetrar en la mente de un hombre, de modo que no nos fuese ajeno ni el más insignificante de sus móviles, y conociéramos al mismo tiempo todas aquellas circunstancias externas que operan sobre él, podría «calcularse la conducta de un ser humano en el futuro con esa misma certeza que permite pronosticar los eclipses del sol o de la luna» (Kant 2000, p. 200). Sólo que Kant lo utilizaba como preámbulo para mostrar el poderío del concepto transcendental de la libertad humana (cfr. Aramayo 1992, pp. 45 y ss.) y Schopenhauer persigue justamente demostrar más bien su inexistencia.

Tal y como Kant explicó con su ejemplo de los cien táleros que una esencia sin existencia no constituye realidad alguna, tampoco cabría conferir ninguna realidad a una existencia sin esencia, pretensión que se oculta bajo la doctrina del *liberum arbitrium indifferentiae*. Según los partidarios de dicha doctrina, el hombre sería cuanto es merced al conocimiento y, por ello, cabría concebir el que se vayan introduciendo nuevas formas de comportamiento. Sin embargo, en opinión de Schopenhauer, sucedería justo lo contrario. El conocimiento se limitaría únicamente a darnos noticia de lo que ya somos de una vez para siempre (cfr. EJ 35, p. 39). A su modo de ver, «el hombre no cambia jamás y, tal como haya actuado en un caso, volverá a actuar siempre, en las mismas circunstancias))(El cap. 3, ZA VI 89); «esperar que un hombre actúe, bajo circunstancias idénticas, una vez de una manera y otra de forma completamente distinta sería tanto como esperar que ese mismo árbol, que nos ha dado cerezas este verano, nos proporcione peras el próximo año» (El cap. 3, ZA VI 97). Cuando redacta estas últimas líneas para su ensayo premiado por la Academia noruega, su autor está teniendo presente un texto fechado en 1832 y que prosigue así: «la fuerza que hay en dicho árbol podría muy bien ser de una u otra clase, pero éste se ve determinado a ser un cerezo y, al dejar de ser lo primordial, deja también de ser libre, siendo esto algo que rige para todo individuo))(HN IV. 1, 124).

Al enfrentarse con el enigma de la libertad, Schopenhauer decide disolverlo en una insoluble aporía. «La persona —leemos en un manuscrito de 1816 – nunca es libre, aun cuando sea manifestación de una voluntad libre, cuya libre volición se manifiesta en esa individualidad y adopta en dicha manifestación la forma

de todo fenómeno, esto es, el principio de razón y, por ende, también el espacio y el tiempo. Así pues, en tanto que tal manifestación se despliega en una sucesión de actos, todos ellos quedan sometidos bajo la necesidad merced a la esencia de la persona. Mas en cuanto esta persona misma supone la manifestación de un libre acto volitivo, las acciones no tienen otra fuente al margen de la voluntad libre y, como el conjunto de la manifestación se debe a ésta, ella es el origen de todas y cada una de las acciones))(EJ 152, pp. 101-102). En este contexto, las cosas han de ser como son y no podrían haber sido de otra manera. «Puesto que todo cuanto sucede, tanto lo que tiene importancia como aquello que se muestra irrelevante, ocurre de un modo *estrictamente* necesario, resulta inútil ponerse a meditar sobre cuán insignificantes y contingentes eran las causas que dieron lugar a tal o cual acontecimiento, así como sobre cuán fácilmente hubieran podido ser distintas, al ser esto algo ilusorio, ya que todas ellas entraron en juego con una necesidad tan inexorable y una fuerza tan perfecta como aquella merced a la cual el sol sale por oriente. Más bien hemos de considerar los acontecimientos tal como tienen lugar con los mismos ojos que leemos un texto impreso, sabiendo que, antes de que nosotros lo leamos, las letras ya estaban ahí» (El cap. 3, ZA VI 101). No podemos llegar a conocernos más que leyendo ese libro redactado por nuestras propias acciones, ya que nuestros actos vienen a expresar nuestra esencia y sólo «en lo que hacemos reconocemos aquello que somos» (El cap. 3, ZA VI 99).

Como bien sugiere Rüdiger Safranski, y se apuntó también a lo largo del primer capítulo, esta teoría podría tener en su base una experiencia biográfica que Schopenhauer hubo de vivir muy intensamente. Se trata de aquella gran elección a la que le hizo enfrentarse su padre, cuando le puso en la encrucijada de optar por prepararse para ir a la universidad o realizar un largo viaje por Europa que condicionaría su vocación profesional, dado que con ello asumía la promesa de abandonar su pasión por el estudio y proseguir la tradición familiar dedicándose al comercio. «De ese modo —comenta Safranski—, el padre fuerza a Arthur a adoptar la postura existencial de la decisión: una cosa o la otra. Se le pone en una situación que le obliga a "proyectarse" a sí mismo. Cree saber lo que quiere y por tanto tiene que decidirse.

Pero será precisamente en su decisión donde podrá leer lo que verdaderamente quiere y es. En la elección no podemos sustraernos a nuestro propio ser y después de elegir sabemos quiénes somos» (Safranski, p. 60). Para ilustrar el texto recién citado, Safranski acude a un pasaje de la *Metafísica de las costumbres* donde Schopenhauer dice lo siguiente: «Aun cuando se ciña a las pretensiones que se adecuan a su idiosincrático carácter, no deja de sentir, sobre todo en ciertos momentos y en determinados estados de ánimo, la incitación de las pretensiones antagónicas y, por ello, incompatibles, que habrán de verse sojuzgadas, si quiere entregarse sin reservas a las primeras. Pues, al igual que nuestro itinerario físico sobre la tierra es una línea, y no un plano, en el sendero de la vida, cuando queremos asir y asumir una cosa, hemos de renunciar a innumerables otras que van apareciendo a ambos lados del camino. Ciertamente, podemos no elegir y trastear todo lo que nos atrae fugazmente, cual niños en una feria; este trastocado afán equivale a convertir en un plano la línea de nuestro camino, corriendo erráticamente de un lado para otro en zigzag sin llegar a ninguna parte. Quien quiere serlo todo no puede ser nada» (MC, PD X 263-264).

Sin duda, Schopenhauer se sorprendió a sí mismo al traicionar sus más íntimas convicciones y elegir un sendero que le apartaba de su camino. Esa crucial experiencia le hizo comprender que, contra lo que pensaba, no se conocía bien a sí mismo y que sólo llegó a conocerse realmente tras haberse inclinado hacia una de las dos alternativas. «Todo hombre —escribió en 1821— es cuanto es merced a su voluntad, posee originariamente su voluntad y su carácter, constituyendo el *querer* la base de su naturaleza; el conocimiento llega después y sirve tan sólo para mostrarle aquello que ya es. De ahí que no pueda decidir ser de tal o cual manera, ni tampoco sea capaz de ser algo diferente a lo que ya es, sino que ***es*** cuanto es de una vez para siempre y va conociendo paulatinamente aquello que ya es» (MB 39, p. 86). Sólo al ir conociendo aquello que realmente queremos, cuando nos vemos obligados a elegir entre varias opciones, cobramos conciencia de lo que somos.

Ahora bien, pese al automatismo con que vienen a ejecutarse las acciones como meros corolarios del encuentro entre un carácter determinado y tales o cuales motivos, Schopenhauer no des-

tierra de su reflexión la responsabilidad, ese pilar sin el cual no es posible ninguna referencia ética. Es innegable que albergamos el sentimiento de sabernos responsables por cuanto hacemos, y ese hecho de la conciencia nos impide disculpar cualquier tropelía en base al mencionado automatismo. «Se trata del sentimiento claro y seguro relativo a la responsabilidad por cuanto hacemos, a la imputabilidad de nuestras acciones, todo lo cual se apoya en la certeza inquebrantable de que nosotros mismos somos los autores de *nuestros actos*» (E1 cap. 5, ZA VI 134). Porque, «por muy estricta que sea esa necesidad con la cual, ante un carácter dado, los actos quedan suscitados por los motivos, no se le ocurrirá a nadie, por muy convencido que se halle de tal cosa, disculparse por ello y pretender descargar la culpa sobre los motivos, al saber perfectamente que, con arreglo a las circunstancias, esto es, objetivamente, tal acción bien podría haber sido totalmente distinta, con tal de que también él hubiera sido muy otro. Él pudiera haber sido otro y en aquello que es reside tanto su culpa como su mérito, pues todo lo que hace se infiere de sí mismo como un simple corolario» (E2 § 10, ZA VI 217). Por eso hay lugar para los remordimientos. «Las recriminaciones de la conciencia se refieren, ante todo y ostensiblemente, a lo que hemos hecho, pero en realidad y en el fondo, a lo que somos, algo sobre lo cual sólo nuestros actos proporcionan un testimonio válido, al comportarse con respecto a nuestro carácter como el síntoma en una enfermedad» (E2 § 20, ZA VI 297).

En este orden de cosas, «la empresa de querer corregir los defectos del carácter de un hombre mediante discursos moralizante —queriendo transformar así su propia moralidad, es comparable a la de trocar el oro en plomo mediante una reacción química o al proyecto de conseguir, gracias a un cuidadoso cultivo, que una encina dé albaricoques» (E1 cap. 3, ZA VI 91). «¿Acaso no tuvo Nerón a todo un Séneca como preceptor suyo?» (E1 cap. 3, ZA VI 93), nos pregunta Schopenhauer. A su modo de ver, es verdad que cabe «modificar la conducta, mas no la volición propiamente dicha, siendo esto lo único a lo que corresponde valor moral. No se puede modificar el fin que persigue la voluntad, sino sólo el camino que toma para llegar a él. La instrucción puede variar la elección de los medios, pero no la de los fines últimos» (E2 § 20, ZA VI 296). Resulta obvio que, con arreglo a

este planteamiento, «la ética puede contribuir a forjar la virtud en tan escasa medida como la estética es capaz de producir obras de arte» (EJ 63, p. 53).

6. Los defectos del formalismo ético kantiano

Ésta es la discrepancia radical que sus premisas morales mantienen con respecto al diseño ético de Kant. En oposición a su maestro, Schopenhauer sostiene «que el moralista, como el filósofo en general, ha de conformarse con la explicación e interpretación de lo dado, esto es, aceptar lo que realmente hay o acontece, para llegar a su comprensión» (E2 § 4, ZA VI 160). Su tesis es la de que «no hay otro camino para llegar a descubrir el fundamento de la ética salvo el empírico, es decir, indagar si se dan acciones a las que debamos atribuir auténtico valor moral, como sería el caso de los actos orientados a la justicia espontánea, la pura filantropía *o* una genuina generosidad» (E2 § 13, ZA VI 235). Este punto de partida le hace ironizar sobre la compulsión prescriptiva esgrimida por los adalides del rigorismo kantiano; «en la escuela kantiana la razón práctica con su imperativo categórico se presenta cada vez más como un hecho sobrenatural, como un templo de Delfos instalado en el ánimo del hombre, de cuyo tenebroso santuario emanan oráculos que, desafortunadamente, proclaman, no lo que ocurrirá, sino lo que debe suceder» (E2 § 6, ZA VI 186).

Por de pronto, Schopenhauer habrá de reprochar a la ética kantiana su comprobada ineficacia. «Puesto que la moral ha de habérselas con la conducta real del hombre y no con apriórícos castillos de naipes, ante cuyos resultados no retrocedería ningún hombre inmerso en los graves apremios de la vida y cuyo efecto frente al torbellino de las pasiones resultaría, por lo tanto, comparable al de querer apagar un vasto incendio con una jeringuilla» (E2 § 6, ZA VI 183). En su opinión, el formalismo ético se muestra insolvente para combatir a ese antagonista de la moral que representa el egoísmo; «para hacer frente a semejante adversario se requiere algo más real que una sutil argucia o una apriórica pompa de jabón» (E2 § 14, ZA VI 238).

Pero Schopenhauer no se contentará con este reproche y, en un segundo momento, tildará de inmoral a la ética kantiana, cuyo

deber incondicionado supone un ideal quimérico. «Una voz que ordena, ya provenga ésta del interior o del exterior, resulta sencillamente imposible de imaginar sin que amenace o prometa; pero entonces la obediencia que se le preste podrá verse calificada, con arreglo a las circunstancias, de astuta o de necia, pero lo único cierto es que nunca dejará de ser egoísta y, por ende, carecerá de cualquier valor moral» (E2 § 4, **ZA** VI 163). Mas no se detiene ahí su critica del formalismo ético kantiano, el cual también pecaría de incoherente, habida cuenta de que aquel «eudemonismo, que Kant había expulsado solemnemente por la puerta principal de su sistema como algo heteronómico vuelve a introducirse furtivamente por la puerta trasera bajo el nombre de bien supremo))(E2 § 4, **ZA VI** 164).

En efecto, con la doctrina del bien supremo y sus postulados, el autor de la Crítica de la razón práctica, aquejado ya por los perversos efectos de la senilidad, se habría encargado de arrojar por la borda los logros alcanzados en su gloriosa *Fundamentación* para una *metafísica* de las costumbres (E2 § **3, ZA VI** 158). El filósofo de Konigsberg, tras renegar de la heteronomía comportada por el eudemonismo y poner las condiciones para liberar a la moral de su tradicional yugo teológico, haría descansar finalmente su ética sobre hipótesis teológicas disimuladas. «No pretendo hacer ninguna comparación satírica —nos dice—, pero el procedimiento empleado aquí presenta ciertas analogías con la sorpresa que nos dispensa un prestidigitador, cuando nos hace descubrir una cosa que previamente ha escamoteado a nuestra mirada» (E2 § 4, ZA **VI** 165). **A** los ojos de Schopenhauer, el coqueteo de Kant con la teología le hace pensar en «un hombre que asiste a un baile de disfraces y se pasa toda la noche cortejando a una bella dama enmascarada, ilusionado por hacer una conquista, hasta que al final ella se quita la careta, para darse a conocer... como su esposa» (E2 § 8, ZA VI 209).

7. Un periplo desde los confines del pensamiento hasta el último destino de la moral

En algún momento Schopenhauer describe su ética como «diametralmente opuesta en sus puntos esenciales a la de Kant» (E2

§ 2, ZA VI 155) y nos recomienda confrontar sus discrepancias, para comprender mejor su pensamiento. Por eso resultaba conveniente contar con una visión panorámica de tales disimilitudes. Ahora sabemos que al autor de Los dos problemasfundamentales de la moral sólo le preocupa comprender aquellos fenómenos que suelen circunscribirse al ámbito de la moral. Ésa sería en su opinión la tarea cabal del filósofo, al cual no le compete la faena de acuñar imperativos con los que nadie podrá cumplir. Ciertamente, no se propone llegar a prescribir cuál haya de ser el comportamiento calificable como ético, sino tan sólo compulsar si dicho comportamiento tiene realmente lugar. «La cuestión relativa a la realidad de la moral —leemos en un apunte fechado hacia 1833— se cifra en lo siguiente: ¿existe de hecho algún principio que pueda contrarrestar al del egoísmo?))**A** renglón seguido nos brinda esta respuesta: «Como el egoismo limita la preocupación por lo provechoso a la esfera particular del propio individuo, el principio que se le contraponga habrá de ampliar esos desvelos hasta la esfera de los demás individuos))(HN III 151).

Este principio, contrapuesto al del egoismo, no será otro que la compasión, fenómeno en el que se basaría tanto la justicia espontánea como la verdadera filantropía. Sólo las acciones que broten de la compasión poseen un valor moral. Cuando ésta se despierta dentro de nosotros nuestro corazón presta cobijo al bien y el mal que sufren los demás, haciéndolo suyo, logrando sentir sus alegrías y pesares del mismo modo, aunque con distinta intensidad, que si fueran las suyas propias. Pero Schopenhauer, tras constatar todo esto, confiesa que semejante proceso le parece admirable y lo califica de misterioso. «Es, en verdad, el mayor misterio de la ética, constituye su fenómeno primordial y originario, al tiempo que representa el mojón más allá del cual sólo puede aventurarse a transitar la especulación metafísica))(E2 § 16, **ZA VI** 248). Schopenhauer sabe muy bien que nuestro principal móvil es el egoísmo y por ello propone adoptar «la ausencia de toda motivación egoísta como criterio del valor moral de las acciones* (E2 § 15, **ZA** VI 244), para descubrir a continuación que la compasión es «la única fuente de las acciones abnegadas y por ello la verdadera base de la moralidad)) (E2 § 19, **ZA** VI 285), al constituir «el único motivo no egoísta y, por lo tanto, el único auténticamente moral, aun cuando de suyo represente la más extraña e

inconcebible de las paradojas))(E2 § 19, ZA VI 270). Quien supo diseccionar con tanto detalle y minuciosidad todos los registros de las pasiones humanas, el mismo pensador que consagró páginas inmortales a disertar sobre la envidia o la crueldad, no podía dejar de asombrarse ante un fenómeno que contrarrestara esos perversos mecanismos y determinar que ((cualquier acto caritativo supone todo un misterio)), declarando a «la caridad el comienzo de la *mística*» (MB 135, p. 137); y ello por la sencilla razón de que, tras los lindes de lo cognoscible, todo se vuelve místico (cfr. MB 129, p. 135), como habría de refrendar ese apasionado lector de Schopenhauer que fue Ludwig Wittgenstein: «existe ciertamente lo inefable, aquello que se deja traslucir; eso es lo místico» (Tractatus, 6.522).

Tal es la concepción schopenhaueriana de los fenómenos éticos. Están ahí, pero representan una misteriosa paradoja que nos conduce hasta el misticismo. «*Mi filosofía* —leemos en un manuscrito fechado hacia 1827— se diferencia de la *mística* en que, mientras ésta se alza desde adentro, aquélla lo hace desde afuera. El místico parte de su propia e intima experiencia individual, en la que se reconoce como el centro del mundo y la única esencia eterna. Sólo que nada de todo ello resulta comunicable y, salvo para quien mantenga que se debe creer en su palabra, no puede llegar a convencer. Por el contrario, mi punto de partida son meros fenómenos que resultan comunes a todos y cuya reflexión al respecto se muestra perfectamente participable. Ahora bien, cuando alcanza su máximo cenit, mi filosofía cobra un carácter negativo, limitándose a hablar tan sólo de aquello que debe ser negado y suprimido, al deber describir cuanto se conquista con ello como una nada e indicando el consuelo de que se trate de una nada relativa y no absoluta; mientras el místico sigue un procedimiento enteramente positivo. De ahí que la mística suponga un excelente complemento a mi filosofía» (MB 182, p. 170).

La ética de Schopenhauer se nos presenta como especie de odisea hacia el insondable abismo escudriñado por la mística, si bien se conforme con llevarnos hasta el borde mismo del precipicio, sin arrojarse al vacío, como sí haría el místico. A Schopenhauer lo que le interesa en el fondo es explorar los confines del pensamiento, llegar hasta los últimos mojones del conocimiento y, a ser posible, echar un vistazo más allá de dichos límites.

«Existe una frontera hasta la que puede abrirse paso el pensar y hasta la cual puede iluminar la noche de nuestra existencia, aun cuando el horizonte siga envuelto entre tinieblas. Este confín es alcanzado por mi teoría en esa voluntad de vivir que se afirma o niega por encima de su propio fenómeno. Pero pretender ir más lejos es, a mi juicio, tanto como querer volar sobrepasando la atmósfera))(MVR2 cap. 47, SW III 679).

Lo que Schopenhauer nos propone se asemeja bastante a la pretensión acariciada por Wittgenstein al final de su Tractatus, cuando se compara esta obra con una escalera cuyo destino es traspasar los límites mismos del lenguaje: «Mis proposiciones resultan esclareccdoras en tanto que quien me comprenda terminará por reconocerlas como carentes de sentido, una vez que las haya sobrepasado, saltando por encima de las mismas; debe, por decirlo así, arrojar la escalera después de haber subido por ella» (Tractatus, 6.54). La filosofía schopenhaueriana, al igual que los aforismos wittgensteinianos, quiere conducirnos un poco más allá del final de trayecto, allí donde nadie hubiera osado llegar antes, hasta ese límite aparentemente infranqueable «donde no cabe vislumbrar la solución del problema sino desde muy lejos y, cuando reflexionamos en torno a ella, nos precipitamos en un abismo de pensamientos))(MVR2 cap. 47, SW III 688).

Como comprobará quien se asome a su *Metafísica* de las costumbres, el razonamiento de Schopenhauer progresa paulatina e implacablemente, sin importarle las consecuencias. Somos voluntad, luego no dejamos de ser máquinas deseantes. El deseo engendra menesterosidad y su no satisfacción da lugar al sufrimiento. Ésa es la radiografía del mundo que le rodea. Luego la única salida digna es la de acabar con el origen del sufrimiento, negando nuestra propia voluntad de vivir. Algo que, por otra parte, han venido haciendo desde tiempo inmemorial el ascetismo místico que ha entrecruzado todas las épocas y religiones, desde los *sianassi* indios hasta los anacoretas cristianos. Todos ellos vienen a demostrar con su conducta que «la voluntad es capaz de querer suprimir su manifestación concreta, eliminándose con ello a si misma, y en esto consiste la libertad, la posibilidad misma de salvación))(HN I 127).

El destino de la ética schopenhaueriana no es otro que la meta o estación término de la propia vida: la nada. Esa nada sobre la que

ya meditaba un jovencísimo Schopenhauer de veinticuatro años, que había comenzado a emborronar sus primeros cuadernos de trabajo. «*La "nada" es un concepto meramente relacional.* Aquello que *no mantiene ningún tipo de relación con alguna otra cosa* es tomado por ésta como *nada* y ella, a su vez, califica de *nada* a esa otra. Así pues, si nos consideramos como existentes dentro del espacio y el tiempo, tacharemos de *nada,* o diremos que no *es* en absoluto, todo cuanto quede fuera del espacio y el tiempo; y asimismo afirmaremos con todo derecho que, "tan pronto como cesemos de hallarnos inmersos en el espacio y el tiempo, dejaremos de ser en absoluto, así como que nuestro ser —lo contrario de la nada— cesa con la muerte". Por el contrario, si llegásemos a cobrar consciencia de nosotros mismos al margen del tiempo y el espacio, tendríamos entonces razones para tildar de *nada* cuanto se halle inmerso en dichas coordenadas, a la vez que las palabras de "principio" y "final" perderían para nosotros todo su significado —relacionadas como estarían con esa nada— y no podríamos decir que hemos comenzado ni que terminaremos en un momento dado» (EJ 15, p. 30). Esta reflexión juvenil habría de oficiar como un auténtico desafío para su sistema filosófico, empecinado en situarse al otro lado del espejo y atisbar esa otra «nada».

Como sostuvo uno de sus primeros comentaristas, «la parte verdaderamente original del pensamiento schopenhaueriano es su moral. Nada se encuentra antes de él que se le parezca. Su doctrina se distingue de las demás, tanto por su principio, al ser tan indiferente al deber como a la utilidad, cuanto por sus consecuencias, puesto que, en lugar de decirnos cómo hemos de obrar, busca, por el contrario, el modo de no obrar. Con sus pretensiones de ser puramente especulativa, con su pesimismo, su palingenesia y su nirvana, se alza delante del lector como un enigma inquietante» (Ribot, pp. 238-239). En efecto, instalado en un escenario donde han hecho mutis por el foro cualquier sustrato teológico de la moral y toda fundamentación de corte utilitarista o eudemonista, por no hablar de la ética del deber, Schopenhauer siente por los ascetas la misma curiosidad que despertaron en él tanto el sueño como el magnetismo. No deja de sentir cierto estremecimiento, al pensar que alguien, gracias a una intuición privilegiada, haya podido traspasar el Velo de Maya y comprobar

que, tras el imperio del *principium individuationis,* todos y cada uno de nosotros configura una única realidad, demostrando luego con su conducta que ha tenido el privilegio de acceder a semejante conocimiento. Por eso, ante quienes califican como toda una paradoja el resultado ascético de su ética, replica lo siguiente: «sólo cabe llamarlo paradójico en este rincón noroeste del viejo contienente, y más bien sólo aquí en tierras protestantes, ya que por el contrario en toda el Asia, donde quiera que el repugnante Islam no haya destruido a fuego y hierro las antiguas y profundas religiones de la humanidad, antes que otra cosa correría tal resultado el riesgo de ser tachado de trivialidad. Consuélome, pues, con que mi ética sea enteramente ortodoxa con respecto al Upánischad de los santos Vedas y la religión universal de Buda, sin entrar tampoco en contradicción con el antiguo y genuino cristianismo» (VN, ZA V 340).

Su filosofía moral se reconoce, por lo tanto, deudora del misticismo en general. Y ello es así por una razón muy sencilla; porque, a su modo de ver, sólo la mística habría sabido llegar hasta esos abisales confines del pensamiento que su reflexión filosófica se propuso explorar. Rentabilizando una imagen acuñada por Luckács, y que nos ha sido recordada por J. F. Yvars (cfr. Yvars, p. 15), quizá cupiera rotular al sistema de Schopenhauer como el «Gran Hotel del Abismo». Alojándose allí, su clientela tiene garantizada una buena panorámica de tales confines y, si lo desea, también podrá realizar alguna excursión guiada por quienes, al entender de su propietario, mejor conocen ese abismo insondable: las distintas tradiciones místicas que se han ido sucediendo a lo largo de la historia.

Un aventajado alumno, que la posteridad había reservado para Schopenhauer, supo captar perfectamente las enseñanzas del maestro, acertando además a expresarlas de forma harto concisa. «Lo místico viene dado por el sentimiento del mundo como un todo limitado», reza el aforismo 6.45 del *Tractatus.* Para Ludwig Wittgenstein «no se cifra lo místico en *cómo* sea el mundo, sino en el simple hecho de *que* existe» (cfr. *Tractatus,* 6.44). Y eso es exactamente lo que pensaba Schopenhauer sobre su propia filosofía, tal como cabe leer en *El mundo como voluntad y representación*: «El principio de razón explica las conexiones entre los fenómenos, mas no a ellos mismos. Por eso la filosofía no puede

tratar de buscar una causa eficiente o una causa final del mundo en su conjunto; al menos mi filosofía no indaga en modo alguno *de dónde* viene o *hacia dónde* va el mundo, no inquiere *cómo* sea o *para qué* exista el mundo, sino simplemente *aquello qué* es. El Porqué se halla subordinado al Qué» (MVR1 § 15, SW II 98; cfr. EJ 71, pp. 56-57).

4. En torno al destino

El destino existe, desde luego, y actúa sobre nosotros y decide nuestras vidas, pero sólo puede actuar con lo que nosotros mismos le proporcionamos. Se lo proporcionamos con nuestra conducta exterior, que es naturalmente un eco directo o indirecto de nuestra manera peculiar y privada de ser.

Ramón J. SENDER, Prefacio a sus novelas históricas

1. Las partituras éticas de la sinfonía schopenhaueriana

Sin duda, el nombre de Arthur Schopenhauer se halla indisolublemente asociado al título de un libro, *El mundo como voluntad y representación*. Y, desde luego, así es como a él mismo le hubiera gustado que la posteridad lo recordase, como el autor de una obra cabalmente consumada que albergaba la cosmovisión de su sistema filosófico. Sin embargo, aunque nunca osó autoenmendarse y jamás retocaba sustancialmente los contenidos de sus obras una

vez publicadas, todo cuanto escribió tenía la única misión de completar su «obra capital», como gustaba de referirse a ella. Por eso, cuando en 1844 aparece una segunda edición, la primera no ha sido tanto corregida cuanto *aumentada* con un segundo volumen de suplementos, en el que ha estado trabajando durante un cuarto de siglo y cuyo tamaño no desmerece al de su antecesor.

Toda su vida giró en torno a esta obra, que Schopenhauer concibió como un auténtico poema sinfónico, donde cada uno de sus movimientos iba retomando el tema principal, hasta llegar a su apoteosis final. Bajo este símil, su tesis doctoral, De la *cuádruple raíz del principio* de razón suficiente (1814), bien podría ser catalogada como un preludio de apertura, una obertura que marcará el tono de la mentada sinfonía. Mientras que, por su parte, Sobre la voluntud en la naturaleza (1836) o los dos escritos redactados para sendos concursos académicos con muy desigual fortuna, es decir, En torno a la libertad de la voluntad humana (1839) y Acerca del fundamento de la moral (1840), ensayos que serían publicados poco después conjuntamente bajo el título de Los dos problemasfundamentales de la ética (1841), representarían otros tantos interludios que nunca pierden de vista la obra por antonomasia. Es más, cuando en un momento dado pensó dedicarse a la docencia universitaria, los manuscritos elaborados para sus potenciales alumnos berlineses no eran sino una versión con ribetes didácticos de *El* mundo como voluntad y representación. Y, como ya sabemos, tampoco renunció a realizar continuas adiciones en dichos manuscritos durante varios años, a pesar de que sus alumnos brillaban por su ausencia y preferían abarrotar el aula donde impartía sus clases Hegel.

En este orden de cosas, los trabajos reunidos en Parerga *y paralipómena* (1851) bien podrían ser considerados, de alguna manera, como el tercer y cuarto volúmenes de El mundo como *voluntad* y representación. El caso es que nos hallamos ante una nueva remesa de complementos, por mucho que ahora se alleguen de un modo mucho más rapsódico en comparación con aquel otro tomo, bastante más orquestado, que diera pie a la segunda edición de su obra capital. Se trata de la última y definitiva entrega, pero ello se debe únicamente a que Schopenhauer «despertó del gran sueño de la vida» en 1860 y no pudo continuar la relectura sistemática que hacia de su propia obra, para enriquecerla constantemente con adiciones que reforzaban sus viejos argumentos mediante nuevas pruebas recolectadas por doquier: en la lectura de los clásicos, las revistas de parapsicología o el Times. De hecho, las ediciones posteriores de *Parerga y paralipómena*, publicadas a partir de 1862, recogerán las acotaciones anotadas en los ejemplares manejados por el propio autor, así como ciertos pasajes de sus manuscritos que éste había seleccionado con vistas a una nueva edición. Resulta curioso comprobar que, por ejemplo, el primero de los dos textos que analizaremos aquí alberga una referencia bibliográfica sobre un libro fechado en el mismo año de su muerte, lo cual nos demuestra que Schopenhauer era un infatigable lector de sí mismo y el más contumaz de sus comentaristas.

Mi propósito es entresacar de los *Parerga* y paralipómena sólo aquellas partituras que atañen directamente al último de los movimientos de la gran sinfonía schopenhaueriana, es decir, las relativas a la moral. Por eso examinaremos con algún detenimiento el cuarto ensayo de los incluidos en Parerga, una sugestiva reflexión en torno a los presuntos designios del destino para con el individuo, así como los parágrafos de Paralipómena consagrados específicamente a la ética. Estos textos vienen a complementar los tratados publicados por Schopenhauer bajo el título de Los dos *problemas fundamentales* de la ética, los cuales, a su vez, fueron concebidos como una suerte de comentario adicional al cuarto libro de El mundo como voluntud y representación. Quien se interese, ante todo, por el pensamiento ético schopenhaueriano podrá completar este listado con el apartado dedicado a la moral en Sobre la voluntad de la naturaleza, sin olvidar, claro está, la *Metafísica* de las costumbres, esas ((Leccionesde Ética» elaboradas para unos alumnos que sólo serían procurados por la posteridad. Pero, por supuesto, quien se limite a hacer acopio de los textos recién citados no podrá abstenerse de consultar las otras partituras, aquellas que contienen los compases de la epistemología y de la estética, pues a ellas le conducirá esa melodía de fondo, entonada por su peculiar metafísica, que marca el compás del conjunto de la sinfonía filosófica escrita por Schopenhauer durante casi medio siglo. Otra cosa es que guste de recalar en ese movimiento final, porque sienta particular predilección por algunos de sus pasajes, como es el caso de quien esto suscribe.

2. El carácter «póstumo» de *Parerga y paralipómena*

Lo cierto es que Schopenhauer conquistaría por fin su anhelada fama justamente con la publicación de Parerga y paralipómena, obra que le hace ganar el favor del gran público y hará que, gracias a ello, todo el mundo se interese por conocer el resto de su producción, a la que hasta entonces únicamente rendían culto un reducido círculo de iniciados. Paradójico destino para una obra cuyo autor dedicó a quienes ya estuvieran familiarizados con sus escritos, asegurando que con ella se dirigía tan sólo a los conocidos, y no a los extraños; creyendo que no se hallaba muy lejano el final de sus días, quería despedirse así de sus lectores más asiduos.

En 1845, recién aparecida la segunda edición de El mundo como voluntad y representación, Schopenhauer se apresuró a redactar un esbozo de prólogo para una obra en la que seguirá trabajando sin descanso durante los próximos cinco años. «Va de suyo que nadie podrá llegar a conocerme, y mucho menos a estimarme, por esta colección de trabajos —se refiere a Parerga y *paralipómena*— que viene a culminar los complementos de mi obra principal» (SW III 531). Sus pronósticos no pudieron resultar más desacertados, afortunadamente para él. Pues algunos de los ensayos contenidos en Parerga y paralipómena terminarían por convertirse, andando el tiempo, en auténticos éxitos de ventas. Sin embargo, Schopenhauer tuvo muchísimos problemas para entregarlos por primera vez a la imprenta. A la vista del fracaso comercial que había supuesto El mundo como voluntad y representación, tanto en su primera como en su segunda edición, la editorial Brockhaus desestima asumir este nuevo riesgo. Decide no aventurarse a publicar esa meditada y corpulenta obra en la que su autor le confesaba haber trabajado durante diesiséis años, pero cuyos borradores abarcaban más de tres décadas (cfr. *GS* carta 230, p. 242).

Y así fueron fracasando, una tras otra, distintas gestiones ante otras casas editoras. Un Schopenhauer desesperado, que ha llegado a ceder nuevamente sus derechos de autor para facilitar estas negociaciones (cfr. GS carta 231, p. 244), recurre a su discípulo Julius Frauenstadt para que intente dar con un editor dispuesto a publicar su obra en Berlín. En esa carta, escrita el 16 de septiembre de 1850, nos encontramos con un rosario de agravios comparativos. Mientras Brockhaus no quiere publicar su libro, ni siquiera gratis, da cabida en su catálogo a los proyectos más dispares. Pero es más, acaba de leer en la prensa que a Lola Montez le basta planear escribir sus memorias para que una editorial inglesa se apresure a ofrecerle una gran suma de dinero por ellas. «Realmente no sé qué más puedo hacer, y empiezo a temer que mis opera mixta acaben siendo un escrito póstumo» (GS carta 234, p. 247). Pero no fue así, al menos en su primera versión, aunque sí resultara serlo en la definitiva.

Sólo cinco semanas después puede comunicarle a este mismo corresponsal un sentimiento completamente opuesto: «Estoy realmente contento de haber presenciado el nacimiento de mi última criatura, con lo cual veo consumada mi misión en este mundo. Es como si me hubiera despojado de un peso que he llevado conmigo desde los veinticuatro años. Nadie puede imaginar cuánto significa esto para mí» (GS carta 237, p. 251). Ni siquiera él mismo, puesto que, lejos de conformarse con haber asistido al parto, decidirá hacerse cargo de su crianza y alimentar a este benjamín durante una década más. Y con todos esos materiales, tras la muerte de Schopenhauer, Julius Frauenstadt preparará una segunda edición «mejorada y considerablemente aumentada», lo que, al fin y a la postre, convierte a la versión definitiva de Parerga y paralipómena en una obra póstuma.

3. Los guiños del destino

En el primero de los dos textos que vamos a examinar en este capítulo, Schopenhauer acomete lo que anuncia su título, Especulación transcendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo, esto es, una meditación «de altos vuelos» —a la que califica con toda ironía de «transcendente»— sobre aquellos designios que parecen regir la vida de los individuos o, lo que viene a ser lo mismo, se propone rastrear los «guiños» del destino y compulsar su presunto carácter intencional, además de comprobar su identidad. Las pistas que sigue para llevar a cabo semejante labor detectivesca difícilmente podrían ser más variadas, y esa variedad es la causante de que su ensayo resulte particular-

mente sugestivo. Su investigación comienza por dar un repaso etimológico al ámbito terminológico del concepto estudiado, analizando sus distintas acepciones. No cabía esperar menos de alguien cuya competencia filológica era más que aceptable, como nos demuestra cada uno de sus escritos y en concreto este que nos ocupa. Como suele ser habitual, Schopenhauer utiliza indistintamente para sus citas la media docena de idiomas que domina con cierta soltura, encontrándonos con una retahíla de pasajes en griego, latín, inglés, francés o italiano e incluso en español, en ese castellano que aprendió para leer al autor de La *vida* es sueño y traducir a Gracián.

Pero sus fuentes resultan aún más variopintas. Por las páginas del opúsculo que vamos a examinar desfilan grandes autoridades filosóficas, desde Platón hasta Kant, pasando por Duns Scoto, junto a nigromantes como Paracelso; plumas como las de Schiller y Goethe habrán de codearse nada menos que con los redactores del célebre rotativo londinense; los poemas de Byron o el arte dramático de Shakespeare serán invocados en pie de igualdad con los pioneros del hipnotismo; Heródoto entrará en escena flanqueado por el profeta Jeremías. Y es que a Schopenhauer no le preocupa demasiado el «pedigrí» de sus invitados ni tampoco rehúye los mestizajes. Esta mezcolanza sólo denota una falta de prejuicios en la búsqueda de la verdad, le hubiera encantado decirnos. En esa búsqueda Schopenhauer no duda en examinar, con idéntica convicción, las tragedias griegas y las cartas de unos misioneros destacados en la India; un texto de Aristóteles goza para él del mismo crédito que los informes relativos a ciertos fenómenos paranormales; una cita de Séneca vale tanto como un cuadro de Tischbein; los libros esotéricos pueden rivalizar con un relato de Walter Scott y, por supuesto, la sabiduría conservada durante milenios en los libros védicos no desprecia verse actualizada con una página del *Times.*

Schopenhauer constata que, desde siempre y en todos los ámbitos, la humanidad ha venido escudriñando los astros, además de consultar oráculos o estudiar el vuelo de las aves, sin dejar de practicar la quiromancia y la cartomancia. Poetas, historiadores, filósofos, dramaturgos y un largo etcétera, hasta llegar a lo más importante, el individuo vulgar y corriente, han interpretado augurios o se han dejado llevar por presentimientos y presagios. En todas las

épocas, el hombre se ha mostrado interesado por columbrar los guiños del destino e intentar desentrañar lo que éste le tiene reservado, adivinar aquello que se halla escrito en el retablo del porvenir. Esta constatación histórica parece imponerse por sí sola, pero a ello se une otro dato importante, cual es que la presunción de los designios del destino ha sido mantenida por cabezas nada proclives a suscribir superstición alguna. Por supuesto, nos dice como de pasada Schopenhauer, que todo podría quedar explicado atribuyéndolo a un espejismo de la imaginación; se trataría entonces de un efecto inconsciente debido a nuestra retozona y esquematizadora fantasía que, tras lanzar una rápida ojeada retrospectiva sobre los acontecimientos y su concatenación, se divierte haciéndonos creer que todo podía haberse previsto, al igual que nos hace percibir siluetas muy bien perfiladas en una superficie donde sólo hay sombras informes, caprichosamente diseminadas por el azar. Siempre nos queda ese recurso para eludir esta cuestión.

Sin embargo, desde la óptica de Schopenhauer, contamos con una prueba prácticamente irrefutable, con un claro testimonio a favor de aquella «raíz común del azar y la necesidad» que ha sido presumida por el hombre desde tiempos inmemoriales. Dicha prueba es aportada nada menos que por la clarividencia y, más concretamente, por aquella clarividencia que propicia el hipnotismo. Algunas personas, cuando quedan sometidas a un trance hipnótico, lo que por aquel entonces da en llamarse «sonambulismo magnético», se muestran perfectamente capaces de predecir el futuro con una minuciosa exactitud, y eso viene a demostrar que todo se halla predeterminado de antemano, puesto que, de lo contrario, no habría lugar para semejantes pronósticos. Como hemos visto en el segundo capítulo, esos fenómenos paranormales que iban detectando los pioneros del hipnotismo despertaban una gran curiosidad en Schopenhauer, pero este interés no era sino un ingrediente menor ante la enorme fascinación que le suscitaba el enigmático mundo de los sueños. A sus ojos, el trance hipnótico lograría hacer aflorar ese críptico lenguaje propio del sueño, ese lenguaje simbólico que le habría llegado a salvar en cierta ocasión de una muerte segura, al ser capaz de reconocer aquel guiño del destino gracias a un ejercicio de oniromántica.

Desde luego, había una predisposición favorable hacia esa oniromántica, pues ya en 1828 nuestro autor mostraba su conven-

cimiento de que algunas veces «el sueño podía tener un significado profético, aun cuando la naturaleza simbólica del mismo haga que su desciframiento resulte una tarea muy ardua» (HN III 527); «a través de todas las épocas y entre todos los pueblos, ha venido atribuyéndose un sentido profético a las imágenes oníricas y se han realizado ímprobos esfuerzos por fijar de una vez para siempre su significado, sin éxito alguno, al no poseer la claves de semejante alfabeto jeroglífico)) (MB 221, p. 215). En el profundo sueño del sonambulismo, anotó en uno de sus manuscritos berlineses, «llegamos a expresarnos de un modo extraño y sublime, mostrando hondos conocimientos que no poseemos despiertos, e incluso nos tornamos telépatas o profetas)) (MB 154, p. 149). «Dentro de nosotros está encerrado un secreto profeta que se revela en el sonambulismo y la clarividencia, proclamando aquello del pretérito y el porvenir que durante la vigilia nos es inconsciente. Al dormir, este profeta lo sabe todo también, e intenta trasladar sus conocimientos al cerebro a traves de sueños alegóric o ~Pero con frecuencia no es capaz de acarrearle más que un tenue presentimiento))(HN IV.2, p. 9).

4. La metáfora del gran sueño de la vida

Como ya se ha dicho, Schopenhauer estaba íntimamente persuadido de que sólo cabe acceder a las verdades más profundas y recónditas a través de los mitos, de las interpretaciones alegóricas, en una palabra, de las metáforas. En su escrito acerca del destino, Schopenhauer subraya esta convicción (cfr. D1, p. 28). Y es en este contexto donde nos encontramos con una de sus más bellas analogías. Aquella que nos describe la vida como un gran sueño. Es éste un símil que aparecerá con mucha frecuencia en sus escritos y que utilizó desde que tenía veintidós años, cuando dejó escrito en una de sus primeras anotaciones: «La vida es una noche que llena un largo sueño» (EJ 8, p. 28). Esta metáfora suele presentarse acompañada de otra feliz alegoría, donde se resalta la circunstancia de que, al soñar, seamos los autores de la pieza teatral que se representa en el sueño. Bueno, en realidad seríamos algo más que sus meros autores, puesto que también oficiamos como subrepticios apuntadores e incluso nos ocupamos de su

puesta en escena. «Dentro del sueño nos convertimos en un dramaturgo genial que hace hablar a los personajes e inventa catástrofes maravillosas, como todo un Shakespeare» (MB 154, p. 148); «*en* el sueño somos el secreto apuntador y director escénico de cuantos personajes o situaciones aparezcan en él» (HN IV.1, 108). Pero lo que nos interesa destacar ahora es la conclusión extraída por Schopenhauer de tal analogía. «El hecho de que yo sea el secreto director teatral de mis sueños viene a probar, con toda firmeza, que mi *voluntad* se halla por encima de mi consciencia, esto es, del conocimiento))(MB 196, p. 188).

Pues ésta es la clave que modula todo cuanto se argumenta en el primero de los textos examinados aquí. Y no es extraño que así sea, a la vista de que Schopenhauer parece haber elaborado el citado ensayo sirviéndose de unos viejos materiales, redactados en el año 1828, cuyo núcleo central es una enjundiosa reflexión sobre la metáfora del sueño. Nos estamos refiriendo a un fragmento de sus Manuscritos *berlineses* en el que cabe leer lo siguiente: «Para comprender de qué índole sea ese poder secreto, cuyas huellas reconocen casi todos en su propia vida, que dirige todas las evoluciones de nuestro transcurso vital, a menudo en contra de nuestros necios deseos, hacia lo que resulta más atinado para nosotros desde una perspectiva global, al enhebrar con un hilo invisible todas las cosas, incluso aquellas que no se ven vinculadas entre sí en el curso de la cadena causal, para hacerlas coincidir en un momento dado, y gobierna todos los acontecimientos de la vida real como el autor domina su drama, de suerte que hasta el imperio del azar le queda sometido cual un mero instrumento a su servicio, hemos de remontarnos hasta lo que los antiguos dieron en llamar εἱμαρμένη el "destino", cuando no *fatum*, hasta eso que también solían caracterizar como un genio encauzador de nuestras vidas y que los cristianos apodarían providencia, entendiendo todo ello como una y la misma cosa. Pues ese misterioso poder no reside sino allí donde mora el origen de todo cuanto hay en el mundo, esto es, dentro de nosotros mismos, que somos el Alfa y Omega de todo existir» (MB 196, pp. 187-188).

Este preámbulo programático, que resume admirablemente las líneas maestras del opúsculo dedicado al destino, le da pie a sentenciar que «sólo nos es dado comprender las verdades más hondas y ocultas a través de alegorías, metáforas o símbolos)), propo-

niéndose por lo tanto recurrir a un símil, concretamente a su «analogía con el sueño, para penetrar con más profundidad en esa misteriosa guía de nuestro curso vital» que solemos llamar «destino». «También en el sueño —prosigue Schopenhauer— los acontecimientos parecen tener lugar de modo puramente fortuito y, sin embargo, existe una secreta vinculación entre ellos, pues obedecen a un oculto poder que, de forma clandestina, gobierna todos los azares del sueño única y exclusivamente para nosotros; pero lo más extraño de todo es que, siendo este poder nuestra propia voluntad, aunque tal cosa ocurra muy al margen de nuestra consciencia, los episodios del sueño suelen sumirnos en el asombro, el terror o la peor de las angustias, sin que por ello acuda en nuestro auxilio ese destino que nosotros mismos guiamos subrepticiamente» (MB 196, p. 189).

Esta discrepancia entre nuestros deseos y el dictamen del *fatum* onírico dentro del sueño tiene una explicación muy sencilla para Schopenhauer. Esa voluntad nuestra, pero inconsciente u opaca para la consciencia propia del sueño, conocería mejor que nosotros mismos cuanto nos conviene en cada momento. La prueba que aporta en este sentido es realmente inusitada, pues recurre, ni más ni menos, que a las poluciones nocturnas. Su argumento es que, siempre y cuando resulte fisiológicamente imprescindible la descarga de las bolsas seminales, el sujeto que lo necesita no podrá dejar de llevar a cabo tal descarga, porque las lujuriosas escenas que le presenta su imaginación onírica se mostrarán bien propicias a ello; mas, cuando no sea el caso, podrá verse burlado en sus sueños eróticos por esas insinuantes jovencitas que apetece su voluptuosidad. Siendo así que quien interpone obstáculos a nuestro deseo es «nuestra propia voluntad, aunque lo haga desde un plano muy superior al de nuestra consciencia representativa dentro del sueño y por eso aparezca en ese escenario onírico como un destino inexorable» (MB 196, p. 190).

¿Acaso —se pregunta a renglón seguido para sacar partido de su analogía— no ocurrirá otro tanto con el destino en la vida real? También él parece conocer nuestra conveniencia mejor que nosotros mismos, como —según cree nuestro autor— acabamos reconociendo en muchas ocasiones de nuestra vida, cuando el destino, tras burlarse aparentemente de nuestros deseos, nos conduce hacia la mejor de las metas posibles. Comoquiera que sea,

según el planteamiento que hace aquí Schopenhauer, «es esta analogía con el sueño lo que nos permite vislumbrar, aun cuando sólo sea en una nebulosa lejanía, cómo ese poder secreto que guía y gobierna los procesos externos, haciendo coincidir sus fines con los nuestros, podría tener sus raíces en las insondables profundidades de nuestro propio ser» (D1, p. 35). «De modo análogo a como cada uno de nosotros es el secreto director teatral de sus sueños, también ese destino que domina nuestra vida real proviene, en última instancia y de alguna forma, de aquella voluntad, que es la nuestra propia. pero que, al interpretar el papel del destino, actúa desde una región situada muy por encima de nuestra representativa consciencia individual, suministrando a ésta los motivos que dirigen la voluntad individual empíricamente reconocible, la cual ha de luchar a menudo enérgicamente con aquella voluntad nuestra que protagoniza el papel del destino» (D1, p. 38).

Así que, en definitiva, todo acaba reduciéndose a un complejo reparto de papeles escénicos. De acuerdo con esto, nos limitaríamos a interpretar al personaje que nosotros mismos hayamos escrito en cuanto dramaturgos. Para Schopenhauer, somos a un tiempo el títere y quien mueve los hilos. Sólo que, tal como nuestra consciencia onírica ignora los designios de aquel director teatral, oculto entre las bambalinas, en que nos transmutamos al soñar, tampoco el actor sabe bien lo que ha urdido el autor. Y al igual que cuando protagonizamos nuestros propios sueños, también en el transcurso de nuestra vida podemos vernos abandonados a nuestra suerte por esa instancia rectora que, si bien se halla en un plano distinto al de nuestra consciencia cognitiva y es el autor del drama en cuestión, no deja por ello de morar en nuestro interior. Como quedó apuntado al final del primer capítulo, en la vida real «nuestro propio ser no es sino el simple sueño de un espíritu eterno» (EJ 17, p. 31); y, como en nuestros sueños, «también el sujeto del gran sueño de la vida es un sujeto único: la voluntad de vivir» (MB 196, p. 191).

Cuando, en un momento dado del ensayo que nos ocupa, Schopenhauer viene a reconocer que le resulta muy arduo alumbrar un concepto donde quede cabalmente apresada esa raíz común del azar y la necesidad, cuya mano invisible mueve los resortes del devenir, establece una peculiar trinidad. Esa raíz

común podría intentarse definir con las notas que han caracterizado a estas tres cosas: en primer lugar, aquello que los antiguos denominaban «destino» (εἱμαρμένη, πεπρωμένη, fatum), pero también ese daimon o genio conductor que casi todas las culturas han solido atribuir al individuo y, en mucha menor medida, lo que los cristianos denominan providencia. *Fatum*, daimon y providencia suponen, por lo tanto, tres acepciones distintas de una única realidad, de ((aquella indescifrable unidad entre lo aleatorio y lo necesario que se presenta como una oculta directriz de todas las cosas humanas» (D1, 23). Dicha directriz es, por antonomasia, el destino, el cual no es, a su vez, sino un alias de la voluntad. De aquella voluntad que «abarca con una perspectiva panorámica la consciencia individual)) (D1, p. 39) y «es el único sujeto del gran sueño de la vida» (D1, p. 41). A fin de cuentas, para Schopenhauer, «ese poder oculto, que todo lo guía, no puede radicar, después de todo, sino en el misterioso enigma de nuestro propio fuero interno* (D1, p. 28).

5. Lo *casual* y su árbol genealógico

En resumen, según Schopenhauer, «uno se ve tentado a creer que, tal como existen ciertas imágenes que sólo muestran deformaciones desconcertantes a simple vista, pero en un espejo conoidal dejan ver imágenes humanas normales, la mera consideración empírica del curso del mundo equivale a mirar esa imagen con los ojos desnudos y, por el contrario, el seguimiento de la intención del destino equivale a mirarla en un espejo conoidal que combina y ordena cuanto se halla disperso por doquier)) (cfr. HN III, 471; y D2, p. 15). De nuevo una metáfora, extraída esta vez de un manual de física, utilizado por los universitarios franceses y que nuestro autor tenía en su biblioteca. Merced a esta peculiar óptica podemos ((reconoceren el azar el dedo de la providencia, entendida como una guía sobrenatural de los acontecimientos de la vida individual)) (MB 173, p. 164; D1, p. 4). Aunque no nos apercibamos de ello a simple vista, todo está ya estipulado. Por la sencilla razón de que lo casual siempre tiene un origen causal, al verse reflejado en el espejo conoidal de la metafísica sustentada por Schopenhauer.

La casualidad es un concepto relativo y la casualidad absoluta un auténtico absurdo (cfr. HN I 261). Todo lo que nos parece fortuito, aquello que tildarnos de contingente, cuanto es azaroso, no deja de tener sus ancestros causales, por muy remotos que puedan ser. Según Schopenhauer, basta remontarse por el árbol genealógico del azar para comprobar el parentesco causal de dos acontecimientos presuntamente casuales. Así, pues, lo casual viene a ser una suerte de hospiciano que desconoce su heráldica e ignora los lazos familiares que le unen ocasionalmente con tal o cual suceso, cuando en realidad semejantes concatenaciones «pueden hallarse remotamente originadas por una causa común y estar emparentadas entre sí como los tataranietos que comparten algún antepasado)) (D1, p. 31). Pero no es ésta la única ocasión en que Schopenhauer traza un árbol genealógico del azar; en el año 1814, estando todavía en Weimar, escribe un texto ludico donde le atribuye otro tipo de parentela: «Ten en cuenta que el azar, ese poder que señorea sobre esta tierra (junto al yerro, su hermano, la necedad, su tía, y la maldad, su abuela), amargándole la vida a cada hijo de vecino —a ti también— con pequeños y grandes reveses propinados a diario; ten en cuenta que a ese malvado poder has de agradecer tu bienestar e independencia, al darte lo que no concede a tantos miles para poder ofrecérselo a un individuo como tu. Cuando lo medites bien, no le darás las gracias como si te hubieras labrado por derecho aquello que tienes, advirtiendo que cuanto tienes es merced al favor de una caprichosa princesa y, si le diera el antojo de arrebatártelo total o parcialmente, no clamarás por tal injusticia, pues sabrás que el azar coge aquello que el azar había dado y acaso repararás en que no te es tan propicio como parecía hasta ese momento; sólo que podría no conformarse, ¡y disponer también de aquello que hayas obtenido laboriosa y probamente!» (EJ 30, pp. 36-37).

Este nuevo símil, el de un descomunal árbol genealógico donde todo lo casual siempre acaba por estar emparentado con una inexorable cadena causal, está muy emparentado, a su vez, con esa concepción schopenhaueriana del destino que venimos examinando. «El *fatum,* el εἱμαρμένη (destino), de los antiguos —afirma Schopenhauer— no es sino la certidumbre, llevada a la consciencia, de que todo cuanto acaece se halla firmemente vinculado por la cadena causal y por ello tiene lugar con una necesidad es-

tricta, a consecuencia de lo cual el futuro se ve tan cabalmente prefijado, y tan minuciosamente predeterminado, que admite ser modificado en tan escasa medida como cabe modificar el pasado)) (D2, p. 108). En uno de sus manuscritos inéditos ya había escrito algo muy similar hacia 1825: «El concepto del destino entre los antiguos es el de una necesidad latente en la totalidad de las cosas, que dirige los asuntos humanos sin prestar atención alguna a sus deseos o ruegos, así como tampoco a sus faltas o méritos, y que con su secreto vinculo atrae hacia donde le parece a cosas aparentemente desligadas entre si, de suerte que su concurrencia virtualmente fortuita es necesaria. Merced a esa necesidad todo está determinado de antemano *(fatum)* y por eso es posible anticiparlo mediante oráculos, profecías, sueños u otras cosas por el estilo)) (MB 132, p. 136).

Desde semejante punto de vista, todo está escrito. Sin embargo, conviene tener en cuenta que no se ha escrito al albur de una instancia caprichosa y arbitraria, sino siguiendo el dictado de nuestros propios actos. Como no podía ser de otra manera, Schopenhauer tiene muy presente una parábola mítica muy concreta. Según una leyenda de la mitología budista, Brahma graba en la cabeza de cada hombre, mediante una escritura cifrada cuyas claves ignoramos, todo cuanto hará y padecerá en el transcurso de su vida, pero, eso sí, lo hace teniendo a la vista su comportamiento en vidas anteriores (D2, p. 95). Nuestro destino presente lo hemos «elegido» nosotros mismos con anterioridad. Schopenhauer, tras admitir el carácter innato e inmutable del carácter, por un lado, y que las circunstancias donde se brindan motivos de actuación a dicho carácter están inmersas en una cadena causal regida por la más absoluta necesidad, no puede sino mantener que todo nuestro transcurso vital se halla minuciosamente predeterminado hasta en sus más mínimos detalles. Pero no deja de ser sensible a lo disparejos que resultan esos transcursos vitales, y ese radical agravio comparativo le hace sostener que todo ello «nos conduce, si no se quiere dar al traste sin más con la justicia, hasta esa suposición firmemente sustentada en el brahmanismo y en el budismo, según la cual tanto las condiciones subjetivas con las que nace cada uno como las condiciones objetivas bajo las cuales nace constituyen la consecuencia moral de una existencia precedente» (D2, p. 107). Para comprender mejor todo esto, puede ser

útil tener a mano este pasaje de la introducción redactada por Francisco Rodríguez Adrados para su edición castellana del *Bhagavadgîtâ*: «Toda acción produce Frutos; así se piensa que el destino de los hombres individuales, en cuanto no está merecido por su conducta, depende de sus acciones en una vida anterior, de su karma. A su vez, si en esta vida no se traduce en felicidad el cumplimiento del *dharma* (ley) o en infelicidad su incumplimiento, es que los Frutos de ese *karma* se acumulan para una existencia futura. Los indios daban así una respuesta al problema del destino inexplicado y aun injusto, al parecer, de Ios hombres, que tanto atormentaba a los profetas hebreos y a los filósofos griegos. Mezclaban así el determinismo y la libertad)) (La Canción del *Señor*, pp. 31-32).

Al igual que todo lo fortuito tiene una progenie causal, que ya no figura en los anales de la familia por ser extremadamente remota, también todas nuestras acciones vendrán a ser hijas, cuando no nietas, de un comportamiento anterior ya olvidado, en el que habríamos modelado nuestro ser actual; con lo que, después de todo, no dejaríamos de ser hijos, o descendientes más o menos directos, de nuestras acciones. Schopenhauer lleva hasta extremos insospechados esta teoría que podríamos bautizar como del «árbol genealógico». Como es bien conocido, Schopenhauer proyecta filogenéticamente su propio dossier ontogenético y convierte su propia biografía en un principio universal de los linajes, al establecer que, mientras la madre aporta su inteligencia, el padre allega las cualidades morales (cfr. v.g. D1, p. 23). Con esta ley inexorable pretende, por ejemplo, solventar la perplejidad experimentada por los antropólogos, cuando se topan con tribus isleñas cuyo buen talante moral hace palidecer al que se da entre sociedades consideradas como muchos más civilizadas; la cosa no puede ser mas elemental desde tal punto de vista, ya que su aislamiento les haría descender de una misma familia, cuyo patriarca habría resultado ser una bellísima persona. Lo malo es que, indignado por el esclavismo mantenido en algunos Estados de la Unión, tampoco ve con malos ojos que los ingleses hayan dado en recordarle a ciertos norteamericanos el origen de su estirpe, a saber, una colonia de criminales británicos (D2, p. 99). Y es que, según Schopenhauer, el mundo presente no sería tanto una especie de antesala del juicio final, sino el juicio final mismo (D2, p. 96).

6. Un títere con cuerda propia

De no haberlo hecho anteriormente (cfr. cap. II, 2.5, y cap. III, 3.5), convendría examinar ahora el planteamiento de Schopenhauer sobre la libertad. Por ello, me limitaré a recordar que Schopenhauer insiste, una y otra vez, en que «ni nuestro obrar ni nuestra vida son obra nuestra y, sin embargo, si lo son algo que nadie toma por tal: nuestro ser y nuestra existencia»(D1, p. 12). Pues hemos de tener a la vista esta tesis capital, para comprender mejor un texto, fechado en 1829, que resume admirablemente los problemas analizados hasta el momento. Veámoslo: «El *fatalismo*, o más bien el determinismo, llevado hasta sus últimas consecuencias, haría del mundo un teatro de marionetas con títeres estirados por alambres, conforme a un plan preconcebido, para diversión de no se sabe quién. En esa tramoya los alambres hacen claramente las veces de motivos; contra ese fatalismo no cabe otro recurso salvo el de reconocer que la existencia misma de las cosas obedece a una voluntad libre; así su actuar queda necesitado bajo la presuposición de su existencia y de las circunstancias. Para salvar la libertad, ante el destino o el azar, hay que trasladarla del actuar al existir»(HN III 630-631).

A juicio de Schopenhauer, la creación ex *nihilo* sustentada por el judaísmo remite toda responsabilidad moral a Dios, porque no se puede crear algo sin conferirle al mismo tiempo atributos que configuren una esencia, y uno sólo actúa «conforme a su esencia y su ser. Por eso el teísmo y la reponsabilidad moral del hombre son absolutamente incompatibles» (D2, p. 110). En el pensamiento de Schopenhauer se impone «que la existencia y la esencia mismas del hombre sean obra de su libertad, es decir, de la voluntad, y que ésta posea, pues, aseidad o espontaneidad absoluta. Bajo la suposición contraria se aboliría toda responsabilidad y el mundo, tanto el mundo fisico como el mundo moral, sería una simple máquina, que su fabricante, situado fuera del mismo, pondría en marcha para su propia diversión» (D2, p. 111). Lo que, expresado con una nueva metáfora, significa que dentro de su escenario filosófico seríamos unas marionetas muy especiales, puesto que, junto a los hilos de las circunstancias exteriores, dichos títeres dispondrían también de una maquinaria interna cuya cuerda no es posible accionar desde fuera. De hecho, se trataría

más bien de unos curiosos muñecos automanufacturados, esto es, que se fabrican a sí mismos en base a una insondable fuerza motriz. «Los hombres son marionetas que no se ven levantadas por hilos externos, sino accionadas por una maquinaria interno. Esta maquinaria es la voluntad de vivir, un impulso tan irracional como infatigable. Los objetos externos, en cuanto motivos, determinan tan sólo la dirección del movimiento de tales títeres, pero en modo alguno procuran el fundamento del movimiento mismo» (MB 233, p. 222).

5. Sobre la muerte, o el despertar de un sueño para entrar en otro

La voluntad, el deseo de vivir, es tan fuerte en el animal como en el hombre. En el hombre es mayor la comprensión. A más comprender, corresponde menos desear. La apetencia por conocer se despierta en los individuos que aparecen al final de una evolución, cuando el instinto de vivir languidece. El hombre, cuya necesidad es conocer, es como la mariposa que rompe la crisálida para morir. El individuo sano, vivo, fuerte, no ve las cosas como son, porque no le conviene. Esta dentro de una alucinación, pues necesita de la ficción y debe encontrar la cantidad de mentira que se necesita para la vida.

Pío BAROJA, El *árbol de la ciencia*

1. Los *Manuscritos inéditos* de Schopenhauer

El *Nachlaß* schopenhaueriano, esto es, los Escritos ***póstumos*** dejados inéditos por Schopenhauer, abarca casi cuatro décadas que

cabe dividir en tres etapas, a saber: juventud (1804-1818), madurez (1818-1830) y vejez (1830-1852). Este quinto capitulo se ocupará, sobre todo, de la etapa intermedia, es decir, de los *Manuscritos berlineses*. Dichos cuadernos reciben esa denominación porque las reflexiones recogidas en ellos fueron anotadas entre septiembre de 1818 y enero de 1830, período que viene a coincidir, de un modo más o menos aproximado, con los diez años que Schopenhauer pasó en Berlín, siempre que descontemos los paréntesis de sus dos viajes a Italia o las estancias realizadas en Múnich y Dresde. De hecho, el formato de los manuscritos es uno u otro, según hayan sido utilizados durante alguno de tales desplazamientos o, por el contrario, se hayan visto confinados en su gabinete de trabajo. Así, tanto el *Diario* de *Viaje* como el denominado *Portafolios* tienen como denominador común su manejable formato en octavo y el haberle acompañado en sus dos periplos italianos. El primero fue paseado por Venecia, Bolonia, Roma y Nápoles, viaje que Schopenhauer emprendió nada más entregar al editor su obra capital, *El mundo como voluntad y representación*, en el mes de octubre del año 1818, y que concluyó nueve meses después para preparar su habilitación como profesor en la universidad berlinesa, habilitación que tuvo lugar el 31 de diciembre de 1819. Milán y Florencia fueron el escenario de su segunda excursión por Italia, realizada entre octubre de 1822 y mayo de 1823, a la que se llevó el segundo de los cuadernos mencionados. Este último manuscrito también lo utilizó en Múnich, lugar en el que su salud le retuvo una buena parte del año 1823, así como en Dresde, donde se instala unos cuantos meses antes de regresar en 1825 a Berlín, ciudad en la que tiene fijada oficialmente su residencia como profesor universitario y que no abandonará sino en 1831, para burlar la epidemia de cólera que acabó con su odiado rival, con ese profesor que, desde un principio y curso tras curso, le arrebató a sus anhelados alumnos y frustró su carrera docente: Hegel. El resto de los manuscritos tienen un tamaño mayor, idóneo para ser manejados encima del propio escritorio, mas no tanto para ser transportados entre los enseres del equipaje; infolio en los casos de *Mamotreto* y *Libro de notas* y justo la mitad —i.e., en cuarto— en el rotulado como *Cuartillas*.

Los *Manuscritos berlineses* dan buena cuenta del modo como trabajaba Schopenhauer. Asomarnos a ellos es tanto como echar

un vistazo al taller del artesano mucho antes de que los productos acaben expuestos en el escaparate. Quienes hayan visitado la isla de Murano habrán sido agraciados con una demostración del buen hacer de sus afamados vidrieros. Eso mismo es lo que nos brindan estos manuscritos inéditos presentados aquí, donde nos topamos con el pensamiento schopenhaueriano en plena ebullición. Acicateado por las emociones propias de un viaje o cómodamente instalado en su mesa de trabajo, Schopenhauer nunca dejó de confiar sus notas a estos cuadernos que siempre llevaba consigo. En esos apuntes las ideas fluyen libremente, al margen de cualquier cortapisa, cual magma por solidificar. Y esta especie de lava en estado magmático es la que, poco a poco, irá configurando el paisaje de su filosofía y precisando sus contornos. Dicho magma va zigzagueando, por decirlo así, entre la sentencia y el oráculo. Aun cuando hay alguna que otra excepción, la mayor parte de las veces nos enfrentamos justamente a eso, a un sentencioso aserto aforístico con vocación oracular y que deja en manos de quien lo lea su auténtico alcance hermenéutico. A Schopenhauer no le desagradaba en absoluto el estilo de Pitia, la célebre sacerdotisa del templo de Delfos. Cuando menos, tal es el aspecto que quise resaltar en mis dos antologías de sus escritos inéditos, porque, a mi modo de ver, Schopenhauer era un consumado maestro del género aforístico, parangonable a sus admirados Lichtenberg o La Rochefoucauld. En realidad, estos apuntes constituyen la cantera de donde Schopenhauer irá extrayendo los materiales que va publicando para enriquecer su obra principal, de la que toda su producción supone una mera glosa o comentario. La intuición original era correcta y no podía ser enmendada; sólo admitía verse desarrollada.

Resulta curioso constatar el paralelismo que se da entre alguno de los pasajes contenidos en esos *Manuscritos berlineses* y diversos textos incorporados a sus *Complementos* —es decir, a los cincuenta capítulos que componen el segundo volumen de El *mundo como voluntad y representación*— o a ciertos parágrafos de los *Parerga*. Veamos algunos ejemplos a modo de muestrario. La reflexión del fragmento 294 sobre las relaciones existentes entre los distintos climas y el ingenio es aprovechada en su correspondencia (cfr. GS carta 38, p. 30). El fragmento 67 esta recogido en el § 18 de *Acerca del fundamento de la moral*. Sus di-

vagaciones en torno a Walter Scott y el reconocimiento de la genialidad, redactadas en francés y que podemos encontrar en el fragmento 243, fueron parcialmente incorporadas al capítulo VI de sus Paralipómena, titulado «Sobre juicio, crítica, beneplácito y gloria)). No podía ser de otro modo, encontrándonos como nos encontramos frente al telar mismo en que Schopenhauer iba tejiendo paciente y minuciosamente toda su producción literaria, ya fueran los borradores de sus futuras obras, las ocurrencias rentabilizadas por sus epístolas o esas reflexiones aforísticas, algunas de las cuales habrían de quedar inéditas prácticamente hasta nuestros días.

Cuanto cautivaba su atención era por eso mismo digno de ser estudiado. Poco importaba su procedencia. Cualquier cosa era válida para nutrir su reflexión; la trama de una ópera mozartiana, un pasaje de Walter Scott, las crónicas del *Journal* Asiatique, algún personaje de Shakespeare o una inscripción conservada por azar en el burdel de Pompeya desfilan por sus páginas junto a egregias citas de Goethe, Rousseau o Voltaire. Para Schopenhauer viajar y tratar con las personas era tan provechoso como leer o estudiar. Así lo confiesa en su correspondencia, nada más regresar de su segundo viaje por Italia: «Mi experiencia y mi conocimiento de los hombres han quedado notablemente incrementados, de modo que considero muy bien aprovechados estos meses de viaje. Ante todo, me ha quedado muy claro cuán lastimosa es la vida de la gente distinguida, cuando se la ve de cerca, y cómo les martiriza el tedio, por muchos esfuerzos que hagan por evitarlo. También tuve ocasión de apreciar las obras de arte reunidas en Florencia, y el pueblo italiano me ha suministrado un gran material de observación))(GS, carta 90 del 21/5/1824, p. 92). El 29 de octubre de 1822, nada más comenzar su primer viaje, comunicaba sus primeras impresiones de las tierras italianas a F. G. Ossan: «En Italia uno vive como con una querida, enfadándose mucho un día y adorándola hasta el éxtasis al siguiente; en Alemania como con una mujer hacendosa, sin sobresaltos ni amor algunos))(GS, carta 86, p. 88).

Las obras de Gracián, Calderón y Cervantes no tienen menos importancia para él que las filosofías de Spinoza, Epicuro, Hobbes, Platón o el mismísimo Kant. Tampoco su radical ateísmo le impide fascinarse con el estudio comparado de las religiones, en-

tendidas como una suerte de relato mítico donde la humanidad ha ido depositando algunas verdades inobjetables. La cábala, el hipnotismo, los fenómenos paranormales y cualquier clase de misticismo (cristiano, sufí o hindú) pueden ser tan válidos como los mitos griegos, las últimas aportaciones de la etnología o un minucioso informe fisiológico de probada raigambre científica. Nada es desdeñable, salvo el aburrimiento. La vida puede resultar demasiado tediosa de suyo, una vez aplacadas las necesidades más perentorias, como para hacerla todavía más aburrida; en su *Metafísica* de las costumbres consagra todo un epígrafe al tedio (cfr. MC, PD X 270 y ss.). Eso está bien para los catedráticos que viven de la filosofía, como Hegel o Fichte, pero no casa con alguien que quiso vivir para la filosofía y dedicarse tan sólo a coquetear con la verdad, atreviéndose a contemplarla completamente desnuda, una vez despojada de todo prejuicio y condicionamiento ajeno a ella misma. Gracias a su condición de rentista, Schopenhauer pudo consagrarse a desarrollar su pensamiento sin contar con hipotecas de ningún tipo, emprendiendo una constante búsqueda de todo cuanto pudiera servir para confirmar sus intuiciones primordiales. En pos de tal objetivo iban encontrando cabida los elementos más dispares que puedan imaginarse y, como es natural, semejante heterogeneidad por lo que atañe a las fuentes no podía sino arrojar un resultado harto caleidoscópico.

Por ello, sus manuscritos nos ofrecen un verdadero mosaico de reflexiones relativas a las más diversas problemáticas. La oferta difícilmente podría ser más variopinta. Tan pronto está dispuesto a enterrar la monogamia como a disertar sobre los presentimientos, para un momento después adentrarnos en graves consideraciones metafísicas relativas a nuestra libertad o al propio existir. Lo que nunca se le puede negar es que suele mantener un punto de vista tremendamente original. Sin ir más lejos, la monogamia es una pauta de comportamiento que debería ser corregida y dar lugar a unos acuerdos que tengan en cuenta tanto los condicionamientos biológicos como los económicos. Aunque las relaciones monógamas estén avaladas por una estadística que iguala el numero de hombres y mujeres, Schopenhauer constata que tal cosa va en detrimento de la capacidad reproductiva del varón, así como del potencial sexual femenino. La mujer puede procurar placer a más de un hombre durante su lozanía, mientras

que los varones pueden seguir procreando una vez extinguida la etapa fértil de su compañera. Por lo demás, casi nadie puede permitirse alimentar a más de una esposa y su correspondiente prole. ¿Cuál es la solución? Pues compartir con otro a una mujer y, pasados unos cuantos años, hacer entrar en esa pequeña comunidad triangular a otra jovencita. Esta bigamia compartida conllevaría en su opinión un sinfín de ventajas, tales como abaratar los costos de mantener una familia y el ayudarnos a superar unos celos con los que habríamos de familiarizarnos tarde o temprano (cfr. MB 93 y 265).

Uno y el mismo tema será objeto de muy diversos tratamientos y desarrollos ulteriores. Un aforismo anotado en cierto momento puede darnos la clave para comprender mejor unas páginas escritas meses o incluso años más tarde. Y ésta es, a mi modo de ver, la mejor faceta de Schopenhauer, cuando nos revela sus intuiciones. Ante todo, es un gran observador de nuestras interioridades y sus respectivas miserias, un fino conocedor de los laberíntico-vericuetos del alma humana. Por eso sus páginas acerca de la felicidad o del amor han devenido inmortales. En el fragmento 13 de sus Manuscritos *berlineses* encontrarán los lectores una soberbia reflexión sobre la venganza, en donde, tras desmenuzar con apabullante perspicacia todos los resortes que confieren un sabor dulce al deseo de venganza, se concluye apoteósicamente que, una vez satisfecho, también el afán de vengarse, al igual que cualquier otro deseo, viene a revelarse como algo vanamente ilusorio. El fragmento 60 contiene una disección de los afectos y el fragmento 204 brinda una espléndida taxonomía de nuestras motivaciones más elementales, todo lo cual representa un magnífico exponente de cuanto decimos. Pero donde acaso se supera incluso a si mismo es en aquellos pasajes que dedicó al transcurso del tiempo. Nadie podrá quedar indiferente ante su lectura (cfr. MB 3, 26, 27, 32, 63, 68, 72, 107, 119, 130,253, 255 o 279). La magia de sus textos estriba en que siempre nos invitan a pensar y, por añadidura, lo hacen como si esos pensamientos pudieran haber emanado de nuestra propia introspección.

Al recorrer las páginas de sus Manuscritos *berlineses*, nos iremos encontrando con temas recurrentes, como el del ingenio y su tardío reconocimiento. «Lo cierto —asegura— es que soy el primero en haber profundizado sobre la verdadera esencia del genio

y quien lo ha explicado con mayor claridad. Quienes me han precedido en esta labor, entre los que destacan Jean Paul en su estética y el du génie de Diderot, se han mostrado bastante superficiales a este respecto. Por ello no debía dejarme nada en el tintero a este respecto, aun cuando repitiera lo mismo de otro modo, *eadem* sed *aliter*» (GS carta 255, p. 265). Como es natural, esos rasgos que va perfilando su retrato-robot del genio se compadecen sobremanera con los de Arthur Schopenhauer. Éste menospreciaba sañudamente las polémicas de su época. Terciar en las controversias mantenidas por los filosofastros universitarios le parecía tan inapropiado como inmiscuirse sin más en una reyerta callejera (cfr. MB 239). Su vocación era otra. Pretendía encarar los grandes enigmas filosóficos sub *specie aeternitatis*, tal como hubiera recomendado Spinoza. Dicho sea de paso, tan sólo un amante de la cábala, como era Schopenhauer, habría sabido reparar en que él mismo había nacido exactamente 111 años después de morir Spinoza (cfr. MB 147).

Las cuestiones efímeras no le interesaban en absoluto. Su intención era resolver los grandes misterios que desde siempre han asombrado a la humanidad. En cierta ocasión, Schopenhauer le confesó a Julius Frauenstadt que, cuando era joven, recién terminado El mundo como voluntad y representación, «quiso grabar sobre su sello una esfinge precipitándose al abismo, por estar persuadido de que había logrado solventar los grandes enigmas del mundo» (Bossert, p. 20). Según explica él mismo en su Critica de *la filosofía* kantiana, para llegar a esa meta, habría encontrado tres grandes hitos en su camino: la doctrina hindú acerca del velo de Maya, su recreación en el mito platónico de la caverna y, por último, la traducción filosófica de ambos mitos lograda por el distingo kantiano entre fenómeno y cosa en sí (cfr. MVR1 Apéndice, SW II 496-497). Se autoconsideraba el único sucesor de Kant y su inmediato continuador, ya que la filosofía no había realizado progreso alguno entre uno y otro (MRV1 Apéndice, SW II 493). «Mi mayor gloria —pensaba— tendrá lugar cuando alguna vez se diga de mí que he resuelto el enigma planteado por Kant» (MB 82, p. 112). Él, Arthur Schopenhauer, había despejado la gran incógnita del planteamiento kantiano. Para ello no había que mirar hacia las estrellas, sino todo lo contrario, replegarnos hacia nuestro fuero interno y mirar en el interior de nosotros

mismos. La clave hermenéutica del macrocosmos estaba muy a la mano, en el centro mismo del microcosmos, toda vez que se tome a éste de un modo íntegro y no unilateral (cfr. MB 300 y 285). Tal como el agua se compone de oxígeno e hidrógeno, nuestro yo no se reduce únicamente al conocimiento, sino que también es voluntud (cfr. MB 210). He aquí el nombre de la «x», aquello que se halla fuera de la caverna platónica y al otro lado del velo de Maya, lo genuinamente real y esencial, algo que reside más allá de la consciencia.

La voluntad es definida por Schopenhauer muchas veces y de muy distintas maneras. En sí misma es descrita como «un afán que va hacia el infinito, sin consciencia, sin confines y sin objetivo algunos)) (cfr. MB 132, p. 136). Se trata de una fuerza en continuo dinamismo que se caracteriza por su carácter inconsciente. Ahora bien, si excede los lindes de la consciencia, ¿cómo puede ser captada por ésta? Schopenhauer se da cuenta de la dificultad e intenta matizar sus afirmaciones, aduciendo que, cuando menos, en los actos volitivos es donde «la cosa en sí aparece con su más tenue vestimenta)) (MB 16, p. 74), y ese parco ropaje nos permite vislumbrar sus contornos (cfr. MB 46). Sin embargo, Schopenhauer no quiso renunciar al intento de contemplarla en toda su desnudez. Tenia que haber algún modo de rasgar ese último velo y él sabría encontrarlo. Entre las características de tal «enseidad» se cuentan el radicar más allá de la conciencia y persistir al margen del tiempo; luego habían de transitarse los caminos que apuntaran en esa dirección. El trance hipnótico, denominado por entonces ((magnetismo animal)) o «mesmerismo», parecía una buena senda en este sentido, por cuanto dentro de dicho trance «la voluntad se abre paso a través de las lindes del fenómeno hacia su primordialidad y actúa como cosa en sí» (HN IV.1, 29). Schopenhauer transfiere así al hipnotismo el título que Bacon había otorgado a la magia. En su opinión, la hipnosis es una especie de *metafísica* practica, una suerte de metafísica empírica o experimental, que logra hacer aflorar a la voluntad como cosa en sí, conjurando el imperio del *principium* individuationis y quebrantando con ello las barreras espacio-temporales que aparentemente separan a los individuos entre sí (VN, ZA V, 299).

2. El sueño y lo que hay al otro lado del velo de Maya

Pero esta metafísica práctica contenía capítulos mucho más importantes que los dedicados al hipnotismo. La primera vez que su futuro albacea literario, Julius Frauenstadt, visitó a Schopenhauer en su casa de Frankfurt lo encontró leyendo un libro hacia el que profesaba una particular devoción, la *Oneirocrítica* de Artemidoro (Bossert, 24), un libro escrito en el siglo II de nuestra era cristiana y que versa sobre la interpretación de los sueños —donde por cierto se hace una distinción entre óneiros y *enýpnion* (cfr. Artemidoro, pp. 68 y ss.). El tema en cuestión difícilmente podía resultarle indiferente, ya que un sueño premonitorio le había salvado la vida, impidiendo que muriera presa del cólera (cfr. HN IV.1, 46-47). Con todo, no fue semejante anécdota la que le hizo reparar en el valor simbólico de los sueños, sino que mas bien sucedió todo lo contrario; es decir, que se hallaba bien predispuesto a hacer caso de ellos porque desde siempre les había concedido una suma importancia. Un joven Schopenhauer, al comienzo de la veintena, escribió estas líneas en uno de sus primeros manuscritos: «Nos hemos despertado y volveremos a despertarnos de nuevo; la vida es una noche que llena un vasto sueño, el cual se vuelve a menudo una opresiva pesadilla)) (EJ 8, p. 28). Este aforismo, escrito en 1811, bien podría servir como lema capaz de resumir toda su filosofía y, desde luego, no sólo por lo que atañe al talante pesimista de su cosmovisión. Dos años más tarde anotará en otro de sus legajos lo siguiente: «Mi fantasía suele recrearse a veces (sobre todo al escuchar música) con la idea de que toda vida humana e incluso mi propia existencia son tan sólo sueños de un espíritu eterno, de modo que toda muerte supone un despertar» (EJ 17, p. 31).

También nos encontramos en este pasaje recién transcrito con un auténtico esquema de todo el pensamiento schopenhaueriano. Una experiencia estética, como el escuchar música, suspende nuestro juicio y nos hace intuir una determinada idea o verdad eterna. «La vida es sueño)), había sentenciado Calderón, a quien Schopenhauer no deja de invocar en este contexto, al igual que a Shakespeare, de quien, como ya vimos al final del primer capítulo, cita estas palabras de *La* tempestad: ((Estamoshechos del mismo material que los sueños, y nuestra corta vida se ve rematada

con un adormecer»(HN I 77 y 340; MVR1 § 5). De tan eximios maestros aprende Schopenhauer que «la *vida real* y los sueños representan algo así como las dos caras de una hoja en las páginas de uno y el mismo libro» (EJ 142, p. 96). «La presunta diferencia entre ambos —prosigue— consistiría en que cuando leo esas hojas ordenadamente, abriéndolas conforme a su secuencia, esta lectura es denominada *vida real;* en cambio, una vez que han cesado esas horas de lectura diurnas y llega el momento del descanso, las ojeamos a salto de mata, entreabriendo ese libro aquí y acullá sin orden alguno, tal como lo hacemos en los sueños.» Eso explicaría, por ejemplo, las premoniciones y otras cosas por el estilo. La vaga reminiscencia de una «lectura nocturna» puede anticiparnos un acontecimiento que todavía no ha tenido lugar, pero al que ya habríamos echado un vistazo entre sueños. En algún momento, Schopenhauer se deja llevar por el curso de su argumentación y exagera este paralelismo hasta caer en la caricatura, como cuando sostiene que no hay prácticamente ninguna diferencia entre una polución nocturna y un coito (cfr. MB 75).

Bromas aparte, mucho más que recordar la identificación entre sueño y realidad, un manido tópico de la literatura universal que Schopenhauer decide suscribir a su manera, nos interesa incidir en otra vertiente de su planteamiento, cual es el de las relaciones, o por mejor decir el antagonismo, que guardan entre sí la consciencia y los ensueños. A su parecer, el dormir y la vigilia serían comparables a un doble movimiento de sístole y diástole por parte de la voluntad. Durante la vigilia ésta expelería por fuera de sí su impedimenta cognitiva, mientras que a lo largo del sueño se replegaría sobre sí misma (cfr. MB 17). Schopenhauer no resiste la tentación de trazar los linderos topográficos de ambos momentos y, a modo de tópica freudiana, dará en asignar estas funciones a un par de sistemas tan bien diferenciados como son el cerebral y el ganglionar. «Durante el sueño, mientras el sistema ganglionar es el único en activo y la vida es meramente vegetativa, la voluntad actúa conforme a su naturaleza esencial y originaria, como fuerza motriz y voluntad de vivir, en una palabra, como un feto imperturbable por el empeño del conocer» (MB 61, p. 102; cfr. MVR2 cap. 19, SW III 272-273). Al margen de nuestra capacidad cognitiva consciente nos encontramos con otro potencial radicalmente distinto, más primordial y originario,

que justamente se activa cuando queda desconectada la consciencia. Nuestro fuero interno posee una especie de luna que sólo aparece cuando se oculta su correspondiente sol; «su resplandor sólo alumbra cuando la luz solar del dinamismo cerebral ha entrado en el crepúsculo, es decir, tras el ocaso de la consciencia en vigilia» (MB 24, p. 79). Por eso no pueden comparecer simultáneamente. Según Schopenhauer, «hay algo que radica más allá de la consciencia y, algunas veces, incluso se ve reflejada dentro de la misma como un rayo de luna en una noche nublada; se trata de nuestro ser en sí, el cual está por fuera del tiempo» (MB 263, p. 237).

Únicamente cuando nuestra consciencia hace mutis por el foro entran en escena las imágenes oníricas, tal como las imágenes de una linterna mágica sólo se hacen visibles cuando apagamos la luz del cuarto donde se proyectan (cfr. HN IV.1, 86; MB 203 y P1 EC, ZA VII 255). Gracias a nuestra vida onirica podemos averiguar que debajo de la presente realidad hay otra totalmente diferente. «Cuando nos despertamos de un sueño que nos ha conmovido vivamente, lo que nos convence acerca de su inanidad no es tanto su desaparición cuanto el descubrimiento de una segunda realidad que permanecía oculta bajo aquélla y que ahora se ha puesto de relieve impresionándonos en extremo. A decir verdad, todos nosotros albergamos una permanente sospecha o presentimiento de que, bajo esta realidad en la cual vivimos y estamos, permanece oculta una segunda realidad totalmente distinta y que supone la cosa en sí, el ὕπαρ [la vigilia] de tal ovap [sueño]»(MB 159, p. 153).

Los sueños nos dejan otear el imperio de la voluntad, permitiéndonos vislumbrar aquello que hay al otro lado del velo de Maya, un reino donde Cronos no tiene poder alguno y la proverbial voracidad esgrimida por éste brilla por su ausencia. El sueño nos deja entrever el universo en que nos instalaremos tras la muerte, una galaxia donde no existe confín alguno: «sucede como con ese innumerable ejército de estrellas que brillan todo el tiempo sobre nuestra cabeza, pero que, sin embargo, no se nos hacen visibles hasta que *una* muy cercana, el sol de la tierra, ha desaparecido. Conforme a ello, mi existencia individual, por mucho que se asemeje a esa luz y resplandezca por encima de todo, en el fondo sólo puede ser considerada como un obstáculo que se

interpone al conocimiento de mi existencia en los demás e incluso en cualquier otro ser; la individualidad es el Maya de los hindúes. La muerte supone una refutación de tal error y lo suprime. Con la perspectiva de la muerte advertimos que limitar nuestra existencia a nuestra propia persona representa un mero engaño» (MB 203, p. 200; cfr. MVR2 cap. 47, SW III 690-691). De igual modo que las estrellas brillan constantemente sobre nosotros, pero la luz del sol nos impide apreciar su resplandor, también la consciencia evita que advirtamos «esa dimensión desconocida de nuestro propio yo que constituye un secreto para sí mismo, en tanto que sólo una ínfima parte de nuestro propio ser cae bajo la consciencia, mientras el resto permanece inmerso dentro del oscuro transfondo de lo inconsciente))(MB 259, pp. 235-236).

3. La muerte y el eterno sueño de la voluntad

Al soñar venimos a recibir un anticipo de lo que nos espera tras la muerte; volver a sumergirnos en ese universo de la pura pulsión volitiva, donde impone sus reglas la ciega e inconsciente voluntad, «esa raíz del árbol cuyo fruto es la consciencia))(MB 259, p. 235). Si el sueño lo descubre un poco, la muerte viene a rasgar por completo ese velo de Maya que nos impide ver las cosas tal cual son en sí mismas. Dentro del sueño nuestra identidad individual se disuelve, el tiempo se ve abolido y toda concatenación causal queda derogada. Eso mismo nos depara el morir. Y es que, según Schopenhauer, cuando morimos, nos limitamos a retornar al mismo lugar donde andábamos antes de nacer. «El *punto final* de la persona es tan real como su comienzo y, en este sentido, tras la muerte no pasamos a ser sino lo que ya éramos antes del nacimiento))(MB 35, p. 84). Nos encontramos ante uno de sus argumentos favoritos para conjurar el temor hacia la muerte. Por qué habría de temer volver al mismo lugar del cual procedo cuando «puedo consolarme respecto a esa eternidad en que no seré, tras mi muerte, invocando aquella otra eternidad en la que no he sido como un estado realmente confortable con el cual ya estoy plenamente familiarizado. Pues la eternidad sin mí a parte post ha de resultarme tan escasamente aterradora como la eternidad sin mí a parte ante, dado que, entre ambas eternidades, no media sino el

interludio del efímero sueño de la vida» (MVR2 cap. 41, SW III 532-533). En efecto, «si lo que nos hace ver a la muerte como algo espantoso fuera la representación del no-ser, también deberíamos estremecernos al recordar los tiempos en que todavía no éramos. Es ciertamente irrefutable que el no-ser posterior a la muerte no se distingue en nada del anterior a la vida, razón por la cual aquél no puede ser más lamentable que éste» (MB 271, p. 241). Desde luego, ((entristecersepor el tiempo en que dejaremos de ser significaría lo mismo que afligirse por aquel tiempo en el cual todavía no éramos» (MB 211, p. 207; cfr. MVR2 cap. 41, SW III 534-535).

Temer a la muerte sería tan absurdo como si el sol creyera sucumbir por su ocaso (cfr. MVR1 $ 54, SW II 331). Morir es para la especie lo mismo que representa el sueño para un individuo, un simple guiño, un mero parpadeo de nuestra mirada (cfr. MVR2 cap. 41, SW III 547). Para Schopenhauer, la misma fuerza que tensó hace tres mil años el arco de Ulises anida hoy en algún otro brazo; la energía que alentó una vida ya extinguida permanece idéntica por encima de las efímeras y variopintas formas que adopta sucesivamente (cfr. MVR2 cap. 41, SW 111 538). Así como el advenimiento de la noche hace desaparecer al mundo, sin que con ello éste deje de ser tal ni por un solo instante, también perecen aparentemente merced a la muerte tanto el hombre como los animales, aun cuando su auténtico ser permanezca imperturbable por esa causa; en este sentido, la historia es comparable a un caledoscopio que muestra una nueva configuración en cada giro, aun cuando propiamente seguimos teniendo lo mismo ante los ojos (cfr. MVR2 cap. 41, SW III 546). Sin embargo, tememos desaparecer junto a nuestra individualidad, al extinguirse la consciencia, tal como nos engañamos al creer que nuestro rostro se desmorona cuando queda hecho añicos el espejo donde se reflejaba (cfr. MVR2 cap. 41, SW III, 571). La filosofía de Schopenhauer esgrime diversos razonamientos para disipar el miedo a la muerte. Sin dejar de citar a Epicuro, nos hace ver que la consciencia constituye una premisa imprescindible para cualquier sufrimiento, resultando entonces que, al cesar ésta, no cabe mal alguno. Tanto el sueño, al que nos hallamos tan acostumbrados, como un desmayo vienen a significar en este sentido lo mismo que la muerte; si el dormir es hermano de la muerte, un desmayo

viene a ser su hermano gemelo (cfr. MVR2 cap. 41, SW III 535). De otro lado, la voluntad, en cuanto cosa en sí, nunca se ve alcanzada por la muerte, puesto que su infatigable afán por existir se ve colmado continuamente y le acompaña como al cuerpo su sombra (cfr. MB 211). Pero es más, «la preocupación de que todo pudiese acabar con la muerte es una ocurrencia parangonable con la de quien, en medio de un sueño, albergase la idea de que podría haber sueños sin alguien que soñara» (MVR2 cap. 41, SW III 564; y MB 258).

«La vida es un sueño y la muerte su despertar», nos recuerda Schopenhauer en el fragmento 258 de los Manuscritos *berlineses*. Sólo la persona, el individuo, pertenece al sueño, mas no la consciencia despierta del que sueña; de ésta nada hay en el sueño ni tampoco desaparece nada con él. Esta idea schopenhaueriana se ha visto glosada por un comentarista de lujo llamado Jorge Luis Borges, quien en sus Otras *Inquisiciones* dejó escritas estas líneas que ofician como lema del presente libro: «En efecto, si el mundo es el sueño de Alguien, si hay Alguien que ahora está soñándonos y que sueña la historia del universo, entonces la aniquilación de las religiones y de las artes, el incendio general de las bibliotecas, no importa mucho más que la destrucción de los muebles de un sueño. La mente que una vez los soñó volverá a soñarlos; mientras que la mente siga soñando, nada se habrá perdido. La convicción de esta verdad, que parece fantástica, hizo que Schopenhauer - e n su libro Parerga y paralipómena — comparara la historia a un caleidoscopio, en el que cambian las figuras, no los pedacitos de vidrio, a una eterna y confusa tragicomedia en que cambian los papeles y máscaras, pero no los actores)) (Borges OC II 187).

Esta metáfora teatral hubiera sido muy del gusto de Schopenhauer, quien la utilizó profusamente al abordar la vida onírica, como hemos visto en el capítulo anterior (cfr. 4.4.) El que sueña es comparado muchas veces con un autor dramático, mejor aún, con aquel a quien consideraba el dramaturgo por antonomasia. ((Cualquiera de nosotros es todo un Shakespeare mientras está soñando))(P1 EC, ZA VII 253), al igual que a veces nos comportamos como Pitia cuando nos asaltan ciertos presentimientos o corazonadas (cfr. HN IV,1, 85). «Las corazonadas y el presentimiento de horribles acontecimientos no admiten otra explicación

salvo la de que todos nos mostramos clarividentes al estar sumidos en un profundo sueño, donde divisamos con claridad nuestro inminente destino, aun cuando no sepamos trasladarlo al estado de vigilia; con todo, un aletargado recuerdo de las atroces cosas que hemos vislumbrado con esa certera visión previa juguetea en la consciencia una vez despiertos y es percibida como un medroso presentimiento del porvenir))(MB 25, p. 79). El singular ingenio de Shakespeare le capacitaba para «hacer despierto todo cuanto los demás no podemos hacer sino en sueños)) (MB 6, p. 68). En opinión de Schopenhauer, «dentro del sueño nos convertimos en una especie de dramaturgo genial que hace hablar a los personajes e inventa catástrofes maravillosas como todo un Shakespeare» (cfr. MB 154). A renglón seguido, Schopenhauer vuelve a recordar de nuevo que no sólo imitamos a Shakespeare, sino que también solemos emular a Pitia: «De modo pararelo, sumidos en el profundo sueño del sonambulismo llegamos a expresarnos de un modo extraño y sublime, mostrando profundos conocimientos que no poseemos despiertos, e incluso nos volvemos telépatas o profetas)). Y es este paralelismo el que nos irá conduciendo hacia la identidad ostentada por ese Alguien del cual nos hablaba Borges hace un momento.

«Tal como en el sueño, donde somos con certeza el secreto apuntador y director de todos los personajes y sucesos, muy a menudo, antes de que hablen dichos personajes o sucedan los mencionados acontecimientos, presumimos y anticipamos oscuramente por adelantado cuanto será dicho o sucederá, algunas veces también en la realidad albergamos un todavía más oscuro presentimiento de tal índole, que se llama corazonada, y esto está encarrilado sobre la suposición de que también aquí somos en cierta medida el secreto director, si bien desde un punto de vista que no cae bajo la consciencia))(HN IV.1, 108). En este contexto, «la circunstancia de que yo sea el clandestino director teatral de mis sueños viene a constituir una certera prueba de que mi voluntad sobrepasa mi consciencia, esto es, el plano del conocimiento» (MB 196, p. 188). Ese dramaturgo de nuestra vida onirica que, lejos de contentarse con escribir el guión, oficia también como director escénico e incluso se instala en la concha del apuntador no es otro que ((nuestra propia voluntad, si bien interviene desde una región situada muy por encima de nuestra cons-

ciencia representacional del sueño y por ello entra en escena cual inexorable destino)) (MB 196, p. 190). De la premisa de que «toda la vida real es a su vez un sueño cuyo director clandestino somos nosotros mismos))(MB 280, p. 245), Schopenhauer extrae la siguiente conclusión: ese poder oculto que ha solido apodarse destino es «nuestro propio ser, pues ahí está enclavado el Alfa y Omega de todo existir» (MB 196, p. 188). «De modo análogo a como cada uno de nosotros es el secreto director teatral de sus sueños, también ese destino que domina nuestra vida real proviene, en última instancia y de alguna forma, de aquella voluntad, que es la nuestra, pero que, al interpretar el papel del destino, actúa desde una región situada muy por encima de nuestra representativa consciencia individual))(D1, p. 38). Dentro del pensamiento schopenhaueriano, «el sujeto del gran sueño de la vida sólo es Uno: la voluntad de vivir» (D1, p. 41). Tal es el alias de aquel Alguien que, según Borges, hace rotar sin tregua el caleidoscopio de la historia.

En este orden de cosas, «el dormir viene a suponer para el individuo lo mismo que la muerte para la voluntad como cosa en sí» (MVR2 cap. 41, SW III 574), un sueño reparador que le permite afrontar otro amanecer con renovados ímpetus, una vez que se ha despojado de unos recuerdos y unas expectativas que no se pueden mantener indefinidamente. Para la voluntad, el sueño de la muerte significa una zambullida en las legendarias aguas del Leteo, es decir, un baño en el mítico río del Olvido. «Tal como en nuestros sueños nos encontramos con difuntos como si estuvieran vivos, sin que su muerte sea tan siquiera imaginable —había escrito nuestro autor en 1814—, así se dará también, toda vez que nuestro sueño de la vida haya concluido merced a una muerte, un nuevo comienzo que nada sepa de aquella vida ni de aquella muerte))(EJ 26, p. 35). «Tan cierto como que no tengo recuerdo alguno de un estado anterior a mi nacimiento, tampoco tendré ninguno tras la muerte))(MB 260, p. 236). Por esa misma época se plantea una pregunta capital recurriendo nuevamente a Shakespeare: «Toda vida humana no es otra cosa que aquellos sueños inmersos en el adormecimiento de la muerte de los cuales nos habla Hamlet en su célebre monólogo. [Se refiere al pasaje que dice: "¿Qué sueños sobrevendrán cuando, despojados de las ataduras mortales, encontremos la paz?"; *Hamlet,* III, 1.] Ahora

bien —añade Schopenhauer—, si el fin de la vida de cada cual supone un mero tránsito desde una determinada travesura onírica hasta otra, el simple paso de un sueño al siguiente, o si, por el contrario, constituye un despertar, representa el μεγας αγων (i.e., la cuestión crucial) de Platón; pues la respuesta que demos a esta interrogante compromete la significación y la relevancia moral de nuestra vida, además de constituir la única faceta verdaderamente seria y grave de nuestro obrar» (EJ 124, p. 81). Su contestación será doblemente afirmativa.

Como ya sabemos, para Schopenhauer «la vida es un sueño y la muerte su despertar))(MB 258, p. 235); sin embargo, esto no tendría lugar de inmediato, sino después de un largo y complejo proceso en el que se van concatenando una larga serie de sueños vitales. Así es como Schopenhauer combina las doctrinas de la metempsicosis platónico-pitagórica y del nirvana budista. «La doctrina de la metempsicosis sólo se aparta de la verdad en una cosa, y es en trasladar al futuro lo que ya está ahí ahora; mantiene que mi yo íntimo vivirá en otro ser tras la muerte, cuando lo cierto es que ya sucede así y la muerte sólo viene a suprimir el engaño, posibilitando aquello de lo que no me doy cuenta» (MB 203, p. 200). Merced a la palingenesia, «estos continuos renacimientos configurarían entonces una sucesión de sueños vitales que una voluntad, imperecedera de suyo, iría soñando consecutivamente hasta el instante en que, perfeccionada e instruida por medio de los tan variopintos como abundantes conocimientos que habría ido adoptando sucesivamente bajo formas continuamente renovadas, decida suprimirse a sí misma» (MVR2 cap. 41, SW 576), tal como habrían mostrado el budismo y la mística.

Sin duda, ese gran prosista que fue Schopenhauer ha sabido reclutar a sus mejores comentaristas entre los más reputados literatos. Como veíamos poco antes, Borges constituye un ejemplo paradigmático en este sentido, pero no faltan otros exponentes entre los cuales Baroja ocupa —para mi gusto— un lugar muy destacado. Hay una página de su novela El árbol de la ciencia que resume admirablemente toda esta cosmovisión schopenhaueriana y explica, verbigracia, por qué Schopenhauer, cuando articula su eudemonología o tratado sobre la felicidad, debe obviar aquella perspectiva metafisico-moral adonde conduce su propia filosofía (cfr. P1 *ASV,* ZA VIII 343). Me refiero al texto utilizado

como lema del presente capítulo. Esa imagen de la mariposa que, tras una metamorfosis, rompe su crisálida para morir sintetiza como ninguna otra lo que Schopenhauer quiere decir cuando nos habla del estadio ético al cual debe arribar el proceso de la palingenesia. Una extrema lucidez nos haría negar la voluntad de vivir, haciéndonos anhelar el despertar definitivo del efímero sueño de la vida, en lugar de contentarnos con transitar incesantemente de un sueño vital a otro; esto sería tanto como poner fin a ese paréntesis que media entre dos lapsos tan inconmensurables como la eternidad anterior al nacimiento y aquella otra que sigue a la muerte. Una vez extinguida irreversiblemente la luz de la consciencia, cabría disfrutar del espectáculo brindado por aquel cielo estrellado que sólo puede surcar esa energía inconsciente apodada «voluntad». Sin embargo, antes de navegar por esa galaxia sin confines ni contornos donde no hay lugar para el tiempo, sólo nos es dado conformarnos con las mentiras que imperan a este lado del velo de Maya, exclamando con Schopenhauer: «¡Cuán larga es la noche de un tiempo infinito frente al breve sueño de la vida!» (MB 21, p. 76).

Con todo, esa interminable noche y este breve sueño tendrían una duración equivalente, a saber, la de un evo - q u e por cierto también es un excelente vino navarro de memorable recuerdo. Pues a Schopenhauer no le parece casual que la palabra latina aevum signifique simultáneamente una duración ilimitada del tiempo, es decir, una eternidad, e igualmente denote también la duración de una vida individual, ya que ambas duraciones no dejarían de ser en el fondo exactamente lo mismo; «con lo cual, estrictamente, no habría ninguna diferencia entre que yo existiera sólo a través de mi transcurso vital o durante un tiempo infinito)) (cfr. MVR2 cap. 41; SW III 575). «El gran secreto de nuestro ser y no-ser descansa sobre la contraposición entre tiempo y eternidad o, lo que viene a ser lo mismo, sobre la antinomia de que el tiempo sea subjetivamente un punto y objetivamente una secuencia cronológica indefinida; pero, ¿quién capta ese presente indiviso y sempiternamente actual? Es algo enteramente inimaginable que cuanto existió, en un determinado instante y con toda la fuerza de la realidad, pueda luego no-ser durante un tiempo indefinido» (MB 291, pp. 253-254). Para Schopenhauer, supone un error considerar a la muerte como el tránsito hacia un estado

completamente nuevo y desconocido, cuando «en realidad estamos muy familiarizados con el estado al que nos retrotrae, porque a nuestra esencia le resulta mucho más habitual e idiosincrático que la efímera vida, la cual no puede ser sino un episodio de aquel otro estado))(HN III 642), a saber, lo que aquí se ha dado en llamar el *eterno* sueño de la voluntad, el cual no duraría sino un sempiterno y vital evo.

A decir verdad, entre otras muchas cosas, la cosmovisión ético-metafísica concebida por Schopenhauer transcribe a una clave filosófica estas palabras que Calderón puso en boca de Segismundo: «Que el vivir sólo es soñar; / y la experiencia me enseña / que el hombre que vive sueña / lo que es hasta despertar, / viendo que ha de despertar / ¡en el sueño de la muerte! / Sueña el que afana y pretende / sueña el que agrava y ofende / y en el mundo, en conclusión / todos sueñan lo que son. / ¿Qué es la vida? Una ilusión, / una sombra, una ficción, / que toda la vida es sueño, / y los sueños, sueños son» (La *vida* es sueño, Segunda Jornada, 215412187).

Cronología

1788 El **22 de** febrero nace Arthur Schopenhauer en la por entonces ciudad libre de Danzig, aun cuando estuvo a punto de nacer en Londres, circunstancia con la que su padre, Heinrich Floris Schopenhauer, un acomodado comerciante, había proyectado asegurar para su hijo las ventajas comportadas por la nacionalidad británica; de otro lado, había decidido escoger el nombre de Arthur y no cualquier otro porque este se pronunciaba de modo muy parecido en varias lenguas europeas. Su madre, Johanna Henriette Trosinier, alcanzaría cierta fama como escritora.

1793 La familia decide trasladarse a la ciudad hanseática de Hamburgo, al quedar Danzig bajo la soberanía del rey de Prusia.

1797 Tras el nacimiento de su hermana Adele, Schopenhauer parte hacia Le Havre, donde pasará dos años aprendiendo francés al cuidado de la familia de un colega paterno, trabando una gran amistad con Anthime Grégoire de Blesimaire.

1799 De nuevo en Hamburgo frecuenta la escuela privada que regenta el prestigioso pedagogo Runge.

1803 Su padre, que no quería quebrar la tradición familiar y no veía con buenos ojos la vocación de su hijo hacia el estudio (por la penuria económica que acarreaba), le pone ante una difícil elección. Podía ingresar en un instituto y preparar su acceso a la universidad o bien emprender un viaje de dos años por Europa, con

la condición de iniciar su aprendizaje como negociante a su regreso. La tentación resultó irresistible y Schopenhauer hace las maletas. Viaja con su familia hasta Holanda y luego a Inglaterra, en cuya capital es confiado durante medio año a la custodia de un religioso para familiarizarse con el idioma inglés. Más tarde marcharían a París, para pasar el invierno. Después de visitar Francia y Suiza, no dejaron de acercarse a Viena, Dresde, Berlín y Danzig.

1805 De regreso a Hamburgo, intenta cumplir su promesa y prepararse para el comercio bajo la tutela de un influyente senador. El 20 de abril su padre aparece muerto en el canal al que daban los almacenes de la parte posterior de su casa. Todo hacía sospechar en un suicidio que no se podía reconocer públicamente. En su fuero interno Schopenhauer habría de responsabilizar del mismo a su madre.

1806 Ésta decide rehacer su vida y se instala en Weimar con Adele. Allí organiza un salón literario que habrá de frecuentar el propio Goethe.

1807 Desligado por su madre del compromiso adquirido con el padre, Schopenhauer se matricula en un instituto de Gotha, que habrá de abandonar a causa de un poema satírico. Aunque no vive con su familia, fija su residencia en Weimar, donde recibe clases particulares.

1809 Al alcanzar la mayoría de edad, recibe la parte que le corresponde de la herencia paterna, lo que le permitirá subsistir como rentista durante toda su vida. Se matricula en la Universidad de Göttingen como estudiante de medicina.

1810 Realiza estudios de filosofía con G. E. Schulze, quien le inicia en el estudio de Platón y Kant.

1811 En la flamante universidad berlinesa tiene como profesores a Fichte y Schleiermacher, cuyas clases le decepcionan enormemente.

1813 La guerra le aleja de Berlín y se refugia en Weimar, donde redacta su tesis doctoral *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.*

1814 Tras pelearse con su madre, se instala en Dresde, donde se irán gestando los materiales de *El mundo como voluntad y representación,* cuya redacción dará por terminada en marzo de 1818. Se doctora *in absentia* por la Universidad de Jena.

1816 Publica *Sobre la visión y los colores* ante la indiferencia de Goethe, de quien esperaba un caluroso laudo que nunca llegó.

1818 En marzo ultima el manuscrito de su obra principal. Primer viaje a Italia, en que visita Venecia, Bolonia, Florencia y Roma.

1819 Ésta es la fecha que porta el pie de imprenta de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación.* Prosigue su periplo por Italia, recalando en Nápoles, Venecia y Milán. Fallece, al poco tiempo de nacer, la hija concebida con una camarera en uno de sus diversos escarceos amorosos. Una crisis financiera de su banquero (que finalmente no tuvo serias consecuencias para él, aunque resultó algo más grave para su familia) le hace retornar a Alemania y pensar en dedicarse a la docencia. El 31 de diciembre tiene lugar su habilitación como profesor en la Universidad de Berlín, después de haber estudiado las candidaturas de Heidelberg y Gottingen.

1820 El 23 de marzo imparte su lección magistral, donde sale victorioso de una disputa con Hegel. En el semestre de verano imparte su primer y único curso, al que asisten muy pocos estudiantes por haber escogido el mismo horario del encumbrado profesor Hegel.

1821 Comienza su relación sentimental (que habría de durar toda esta década) con Carolina Richter, una joven corista de la Opera berlinesa que cuenta por entonces con diecinueve años y que portaba el apellido de su principal amante, Louis Medon, con quien llegó a tener un hijo; esto hizo que Schopenhauer no pudiera llevársela consigo cuando se trasladó a Frankfurt en 1831.

1822 Segundo viaje a Italia, en el que visita fundamentalmente Milán y Florencia.

1823 Pasa casi un año en Múnich, aquejado de distintas dolencias.

1824 Tras una estancia de reposo en Bad Ganstein, se instala en Dresde y planea traducir la *Historia de la religión natural y* los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume, empresa que abandona por no encontrar editor.

1825 Vuelve a Berlín e intenta reanudar, sin éxito, su carrera como docente. Su regreso se vio motivado por un pleito que había provocado la incautación de su fortuna; una costurera vecina suya le demandaba una pensión vitalicia (que le fue reconocida por los tribunales dos años más tarde) por las lesiones que se le habían causado en agosto de 1821, cuando Schopenhauer la «invitó» a desalojar el vestíbulo de la casa porque aguardaba la visita de su amante y no deseaba tener testigos del encuentro.

1829 Al encontrarse con un artículo donde se constataba la necesidad de contar con buenas traducciones de Kant al inglés, reclama para sí el honor de ser «el apóstol de Kant en Inglaterra)) y se ofrece para traducir sus obras más importantes al inglés, concretamente la primera y tercera *Criticas* junto a los *Prolegómenos;* sin embargo, su interlocutor no le propone sino revisar la traducción de la *Crítica de* la *razón pura* que él mismo está haciendo y que finalmente publicaría en solitario.

1830 Aparición de la versión latina de su tratado ***Sobre la visión y los colores.***
1831 Merced a un sueño premonitorio del que deja constancia en uno de sus manuscritos, Schopenhauer abandona Berlín huyendo de la epidemia de cólera que acabaría con la vida de Hegel.
1832 Durante su estancia en Mannheim, realiza la traducción del ***Oráculo manual y arte de la prudencia*** de Gracián, trabajo para el que no encontrara editor (ya le había ofrecido el proyecto a Brockhaus en 1829) y sólo verá la luz póstumamente.
1833 Tras haber sopesado distintas posibilidades, fija su residencia definitiva en Frankfurt, donde vivirá el resto de su vida. Sus rutinas consisten en escribir a primera hora de la mañana y leer después hasta la hora de comer (para lo que frecuenta el restaurante del Hotel de Inglaterra), paseando después con su perro Atma. Por las noches asiste algunas veces a conciertos o representaciones teatrales.
1836 Publica ***Sobre la voluntad en la naturaleza.***
1838 Fallece su madre, que le había desheredado expresamente por tercera vez.
1839 La Real Academia Noruega de las Ciencias premia su ensayo ***En torno u la libertad de la voluntad humana.***
1840 Su escrito ***Acerca del fundamento de la moral*** no resulta premiado por la Real Academia Danesa de las Ciencias, pese a ser el único presentado, a causa de su irrespetuosidad hacia los filósofos consagrados.
1841 Edita estos dos ensayos bajo el título de ***Los dos problemas fundamentales de la ética.***
1844 Aparece la segunda edición de El ***mundo corno voluntad y representación,*** obra que se ha enriquecido sustancialmente con un segundo volumen de «Complementos», quedando por lo tanto muy aumentada, mas no corregida.
1846 Segunda edición corregida de su tesis doctoral.
1849 Muere su hermana.
1851 Ven la luz los ***Parerga y paralipómena.***
1854 Se publica una segunda edicion de ***Sobre la voluntad en la naturaleza.*** Richard Wagner le manda un ejemplar dedicado de ***El anillo de los nibelungos.***
1859 ***El mundo como voluntad y representación*** alcanza su tercera edición.
1860 Segunda edición de ***Los dos problemas fundamentales de la ética.*** La mañana del 21 de septiembre su ama de llaves lo encuentra reclinado en el brazo del sofá con un gesto apacible. Schopenhauer ha «despertado» del breve sueño de la vida.

Bibliografia

1. Ediciones de Arthur Schopenhauer

Obras completas

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke (hrsg. von Paul Deussen), R. Piper, Múnich, 1911-1942 (16 vols.; los tomos VII, VIII y XII nunca fueron publicados).

Sämtliche Werke (nach der ersten, von Julius Frauenstadt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher), Brockhaus, Wiesbaden, 1966 (7 vols.); en 1988 se publicó una nueva edición con motivo del bicentenario de su nacimiento.

Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden (Der Text folgt der histonsche-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher: 3. Auflage, Brockhaus, Wiesbaden, 1972; besorgten von Angelika Hübscher), Diogenes, Zúrich, 1977 (10 vols.).

Escritos inéditos

Der handschriftliche Nachlaß (hrsg. von Arthur Hübscher), Deutscher Taschenbuch Verlag, Múnich, 1985 (6 tomos en 5 vols.).

Lecciones

Philosophische Vorlesungen. Aus dem handschriftlichen Nachlaß (hrsg. von Volker Spierling), Piper, Múnich, 1984-1986 (4 vols.).

Correspondencia

Gesammelte Briefe (hrsg. von Arthur Hübscher), Bouvier, Bonn, 1987.
Die Schopenhuaers. Der Familien-Briefwechsel von Adele, Arthur, Heinrich Floris und Johannu Schopenhauer (hrsg. von Ludger Lütkehaus), Haffmans, Zúrich, 1991.

Diarios de viaje

Die Reisetagebücher(hrsg. von Ludger Lütkehaus), Haffmans, Zúrich, 1987.

Conversaciones

Gesprache (hrsg. von Arthur Hübscher), Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971.

Glosario

Schopenhauer-Register (hrsg. von Gustav Friedrich Wagner; neu hrsg. von Arthur Hübscher), Frommann-holzboog, Stuttgart-BadCannstatt, 1982.

2. Traducciones al castellano de sus escritos

Libros

De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente (traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios), Gredos, Madrid, 1981.
El mundo como voluntad y representación (estudio introductorio de Roberto R. Aramayo, versión castellana de Rafael-José Díaz y Montserrat Armas), Akal, Madrid, 2001 [refleja la paginación de SW].
Anteriormente la ultima versión castellana integra estaba firmada por Eduardo Ovejero (Aguilar, Madrid, s/a. —el prólogo está fechado en 1927—, 1 vol. con 1207 páginas.
El apéndice ha sido publicado aparte: ***Crítica de la filosofía kantiana*** (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María), Trotta, Madrid, 2000.
Sobre la voluntad en la naturaleza (traducción de Miguel de Unamuno, con prólogo y notas de Santiago González Noriega), Alianza Editorial, Madrid, 1970 y ss.
Los dos problemas fundamentales de la ética (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santamaría), Siglo Veintiuno, Madrid, 1993.

Sobre la libertad de la voluntad (edición de Ángel Gabilondo, traducción de Eugenio Ímaz), Alianza Editorial, Madrid, 2000.

Capítulos de ***Parerga*** y ***paralipómena***

Fragmentos sobre historia de la filosofía, recogido en ***Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*** (prólogo de Agustín Izquierdo, traducción de Edmundo González Blanco), Edaf, Madrid, 1996 (pp. 9-184).
Sobre la filosofía universitaria (edición a cargo de Francesc Jesús Hernández i Dobón), Natán, Valencia, 1989; hay otra edición de Mariano Rodríguez en Tecnos, Madrid, 1991.
Especulación transcendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo, recogido en ***Los designios del Destino: Dos opúsculos de «Parerga y Paralipómena»***, (estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo), Tecnos, Madrid, 1994.
Ensayo sobre la clarividencia y cuanto se relaciona con ello, publicado con el título de ***Ensayo sobre las visiones de fantasmas*** (traducción de Agustin Izquierdo), Valdemar, Madrid, 1998.
Aforismos sobre el arte del buen vivir (traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros), Valdemar, Madrid, 1998.
«Sobre filosofía y su método», «Sobre lógica y dialéctica» y «Pensamientos sobre el pensamiento en general y en todas sus relaciones», es decir, los tres primeros capítulos del segundo tomo (§§ 1-59), cabe localizarlos en ***Respuestas filosóficas***, ed. cit., pp. 187 y ss.
«A propósito de la ética», esto es, el capitulo 8 (§§ 108-119), está recogido en ***Los designios del destino***, ed. cit., pp. 47 y ss.
«Sobre la teoría de la indestructibilidad de nuestro verdadero ser por parte de la muerte», «Sobre la teoria de la nulidad de la existencia», «Sobre la teoría del dolor del mundo», «Sobre el suicidio», «Sobre la teoría de la afirmación y la negación de la voluntad de vivir» y «Sobre la religión», o sea, los capítulos 10, 11, 12, 13, 14 y 15 (§§ 134-182), se hallan en ***El dolor del mundo y el consuelo de la religión*** (estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca), Aldebarán, Madrid, 1998.
«Metafísica de lo bello y estética», «Sobre juicio, critica, aplauso y fama», «La erudición y los eruditos», «Pensar por sí mismo», «Sobre la lectura y los libros» y «Sobre el lenguaje y las palabras», a saber, los capítulos 19, 20, 21, 22, 24 y 25 (§§ 205-271 y 290-303a), podemos encontrarlos en ***La lectura, los libros y otros ensayos*** (prólogo de Agustín Izquierdo, traducción de Edmundo Gonzalez Blanco, salvo el cap. 24, debido a Miguel Urquiola), Edaf, Madrid, 1996.

Antologías

Obras (traducción de Eduardo Ovejero y Edmundo González Blanco), Buenos Aires, El Ateneo, 1951.

La estética del pesimismo. El mundo como voluntad y representación. Antología (edición a cargo de José-Francisco Yvars), Labor, Barcelona, 1976.
Schopenhauer La abolición del egoísmo —Antología y crítica (selección y prólogo de Fernando Savater), Barcelona, Montesinos, 1986.
Antología (edición a cargo de Ana Isabel Rábade), Península, Barcelona, 1989.
Schopenhauer en sus páginas (selección, prólogo y notas de Pedro Stepanenko), Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
Parábolas, aforismos y comparaciones (edición de Andrés Sánchez Pascual), Edhasa, Barcelona, 1995.
El arte de insultar (edición de Javier Fernández Retenaga y José Mardomingo), Edaf, Madrid, 2000.

Lecciones filosóficas

Metafísica de las costumbres (edición de Roberto Rodríguez Aramayo), Debate/CSIC, Madrid, 1993; reimp. en Trotta, Madrid, 2001.

Manuscritos inéditos

Manuscritos berlineses (selección, estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto R. Aramayo), Pre-Textos, Valencia, 1996.
Dialéctica erística (traducción y presentación de Luis Fernando Moreno Claros), Trotta, Madrid, 1997.
Escritos inéditos de juventud (selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo), Pre-Textos, Valencia, 1999.
El arte de ser feliz (edición de Franco Volpi y Ángela Ackermann), Herder, Barcelona, 2000.

Correspondencia

Epistolario de Weimar (traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros), Valdemar, Madrid, 1999.

3. Literatura secundaria

Biografías

Abendroth, Walter: *Arthur Schopenhauer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,* Rowolht, Hamburgo, 1967.
Böhmer, Otto A.: *Vom jugen und von gunz jungen Schopenhauer,* Zúrich, 1987.
Borch, Hugo: *Das Testament Arthur Schopenhauers,* Wiesbaden, 1950.
Bossert, A.: *Schopenhauer et ses disciples. D'Après ses conversations et sa correspondance,* Hachette, París, 1920.

Grisebach, Eduard: *Schopenhauer Geschichte seines Lebens,* Berlín, 1987, *Neue Beitrage zur Geschichte seines Lebens,* Berlín, 1905.
Gwinner, Wilhelm: *Arthur Schopenhauer aus persönnlichem Umgang dargestellet,* Leipzig, 1862 (Frankfurt a.M., 1987).
Hübscher, Arthur: *Arthur Schopenhauer Ein Lebensbild,* Wiesbaden, 1949.
—: *Schopenhauer Biogruphie eines Weltbildes,* Stuttgart, 1967.
Hübscher Angelika (Hrsg.), *Arthur Schopenhauer Leben und Werk M Texten und Bildern,* Insel taschenbuch, Frankfurt a.M., 1989.
Schneider, Walter: *Schopenhauer Eine Biographie,* Werner Dausien, Hanau, 1937.
Wallace, William: *Arthur Schopenhauer* (traducción de Joaquín Bochaca), Thor, Barcelona, 1988.

Exposiciones de conjunto

Copleston, Frederick: *Arthur Schopenhauer. Philosopher of Pessimism,* Burns, Oates and Washbume, Londres, 1946.
Cresson, André: *Schopenhuuer. Sa vie, son oeuvre. Avec un exposé de sa philosophie,* PUF, París, 1946.
Deussen, Paul: *Die Elemente der Metaphysik als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbstudium zusammengestellt,* Aachen, 1877.
Didier, Raymond: *Schopenhuaer,* Seuil, París, 1995.
Dilthey, Wilhelm: *Arthur Schopenhauer,* Braunschweig, 1864.
Fischer, Kuno: *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre,* Heidelberg, 1898.
Frauenstadt, Julius: *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie,* Leipzig, 1854, *Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie,* Leipzig, 1876.
Gardiner, Patrick: *Schopenhauer* (traducción de Ángela Saiz Sáez), Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
Hamlym, D. W.: *The Arguments ofthe Philosophers,* Rourtledge and Kegan Paul, Londres, 1980.
Hasse, Heinrich: *Arthur Schopenhauer,* Múnich, 1926.
Hübscher, Arthur: *Denken gegen den Strom. Schopenhauer gestern-heute-morgen,* Bouvier, Bonn, 1973.
Kowalewsky, Arnold: *Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung,* Halle, 1908.
Magee, Bryan: *Schopenhauer* (traducción de Amaia Barcena), Cátedra, Madrid, 1991.
Malter, Rudolf: *Der eine Gedanke. Hinführung zur philosophie Arthur Schopenhauers,* Darmstadt, 1988.
—: *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens,* Fromman-holzboog,Stuttgart-Bad Canntatt, 1991.
Mann, Thomas: *Schopenhuuer, Nietzsche, Freud* (traducción de Andrés Sánchez Pascual), Bruguera, Barcelona, 1984.

Philonenko, Alexis: *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia* (traducción de Gemma Muñoz-Alonso, revisada por Inmaculada Córdoba Rodríguez), Anthropos, Barcelona, 1989.
Piclin, Michel: *Schopenhauer o lo trágico de la voluntad* (traducción de Ana Ma-na Menéndez), Edaf, Madrid, 1975.
Ribot, Th.: *La filosofía de Schopenhauer,* Salamanca, 1879.
Rosset, Clément: *Schopenhauer, philosophe de l'absurde,* PUF, París, 1967.
Ruyssen, Théodore: *Schopenhauer,* F. Alcan, París, 1911.
Safranski, Rüdiger: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (traducción de José Planells Puchades), Alianza Universidad, Madrid, 1991.
Spierling, Volker: *Arthur Schopenhauer: Eine Einführung in Leben und Werk,* Reklam Verlag, Leipzig, 1998.

Schopenhauer en relación con otros autores

Cabada Castro, Manuel: *Querer o no querer. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la vida humana,* Herder, Barcelona, 1994.
Ehrlich, Walter: *Der Freiheitsbegriff bei Kant und Schopenhauer,* Berlín, 1920.
Foucher de Careil, Alexander: *Hegel* y *Schopenhauer* (traducción de Eduardo Ovejero), La España Moderna, Madrid, s/a.
Kelly, Michael: *Kant's Ethics and Schopenhauer S Criticism,* Londres, 1910.
Maceiras, Manuel: *Schopenhauer* y *Kierkegaard: sentimiento y pasión,* Cincel, Madrid, 1985.
Mazzantini, Carlo: *L'etica di Kant e di Schopenhauer,* Tirrenia, Torino, 1965.
Micheletti, Mano: *Lo Schopenhaueriano di Wittgenstein,* Bolonia, 1967.
Sans, Édouard: *Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne,* París, 1969.
Simmel, Georg: *Schopenhauer y Nietzsche* (traducción de José R. Pérez-Bances), Francisco Beltrán Ed. Madrid, 1914.
Zange, E. M. Friedrich: *Über das Fundament der Ethik. Eine kritische Untersuchung über Kant's und SchopenhauerS Moraiprinzip,* Leipzig, 1874.

Sobre distintas facetas de su pensamiento

Heinnch, Günter: *Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer,* Peter Lang, Berna, 1989.
Horkheimer, Max: *Sociológica* (traducción de Víctor Sánchez de Zavala), Taurus, Madnd, 1971.
Lapuerta Amigo, Francisco: *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente,* CIMS, Barcelona, 1997.
Lehmann, Rudolf: *Schopenhauer, ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik,* Berlín, 1894.
López de Santamana, Pilar: «Schopenhauer en la obra poética de Borges», en *Saber y Conciencia. Homenaje a Otto Saame,* Comares, Granada, 1995 (pp. 167-180).

Moreno Claros, Luis Fernando: «Schopenhauer en España (comentario bibliográfico)», *Daimon. Revista de Filosofía* 8 (1994), pp. 202-232.
Nietzsche, Friedrich: *Schopenhauer como educador Tercera consideración intempestiva* (traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros), Valdemar, Madrid, 1999.
Puleo, Alicia: *Cómo leer a Schopenhauer,* Júcar, Madrid, 1991.
Rábade, Ana Isabel: *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad,* Trotta, Madrid, 1995.
Rzewusky, Stanislas: *L'optimisme de Schopenhauer,* F. Alcan, París, 1908.
Sacarano, Luigi: *Il problema morale nella filosofia di Arturo Schopenhauer,* Morano, Nápoles, 1934.
Savater, Fernando: «Schopenhauer», en V. Carnps (ed.), *Historia de la ética* (vol. 11), Crítica, Barcelona, 1990.
Smith, Alfred: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge (Schopenhauers Religionsphilosophie),* Piper, Múnich, 1986.
Spierling, Volker (Hrsg.), *Muterialien zu Schopenhauers «Die Welt als Wille und Vorstellung»,* Suhrkamp, Frankfurt, 1984.
Suances Marcos, Manuel: *Arthur Schopenhauer Religión y metafísica de la voluntad,* Herder, Barcelona, 1989.
Tschoffen, Johann Michael: *Die Philosophie Arthur Schopenhauers in ihrer Relation zur Ethik,* Múnich, 1879.
Vecchioti, Icilio: *Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer* (traducción de Javier Abásolo), Doncel, Madrid, 1972.

4. Obras aludidas

Roberto R. Aramayo (1992): *Crítica de la razón ucrónica,* Tecnos, Madrid.
— (1997): *La quimera del rey filósofo,* Taurus, Madrid.
Artemidoro de Daldis (1999): *El libro de la interpretación de los sueños,* Akal, Madnd.
Jorge Luis Borges (1980): *Prosa completa,* Bruguera, Barcelona.
A. Bossert (1920): *Schopenhauer et ses disciples,* Hachette, París.
Denis Diderot (1979): *Novelas* (traducción y notas de Félix de Azúa), Alfaguara, Madrid.
Sigmund Freud (1972-1975): *Obras Completas* (traducción de Luis López-Ballesteros), Biblioteca Nueva, Madrid (9 vols.), vol. VII, p. 2520.
Immanuel Kant (1991): *Antologia* (selección, estudio introductorio y versión castellana de Roberto R. Aramayo), Península, Madrid.
— (2000), *Crítica de la razón práctica* (edición de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid.
Francisco Lapuerta (1997): *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente,* Cims, Barcelona, pp. 299 y ss.

Thomas Mann (1984): *Schopenhauer; Niekscke* y *Freud* (edición de Andrés Sánchez Pascual), Bruguera, Barcelona.
Javier Muguerza (1986): La *razón sin esperanza,* Taurus, Madrid.
Friedrich Nietzsche (1996): *Schopenhauer como educador* (edición de Jacobo Muñoz), Círculo de Lectores, Barcelona.
Theodor Ribot (1879): *La filosofía de Schopenhauer,* Salamanca.
Rüdiger Safranski (1991): *Schopenhauer* y *los años salvajes de la filosofía,* Alianza Universidad, Madrid.
Fernando Savater (1992): «Schopenhauer», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética* (vol. *II),* Crítica, Barcelona.
José Fráncisco Yvars (1976): *La estética delpesimismo,* Labor, Barcelona.
La Canción del Señor (1988): edición de Francisco Rodriguez Adrados, Edhasa, Barcelona.
Uber Arthur Schopenhauer (1977) (hrsg. von Gerd Haffmans), Diogenes, Zúrich.

Procedencia de Los textos

Antes de ser convenientemente adaptados, tal como revelan sus propios epigrafes, para componer el presente libro, sus diferentes capítulos fueron concibiéndose merced a diversas motivaciones. Cuatro fueron inicialmente urdidos para servir como estudios introductorios a otras tantas ediciones castellanas de Schopenhauer. Así, el tercero fue diseñado en su momento para oficiar como introducción a la *Metafísica de las costumbres* (Debate, Madrid, 1993), el cuarto para *Los designios del destino* (Tecnos, Madrid, 1994), el quinto para los *Manuscritos berlineses* (Pre-Textos, Madrid, 1996) y el primero para *El mundo como voluntad y representación* (Akal, Madrid, en vías de publicación); de otro lado, pese a tratarse de un viejo encargo, la versión original del segundo capitulo también sigue todavía inédita.

Tabla de siglas utilizadas en las citas

N.B.: Las referencias a los textos de Schopenhauer se harán mediante siglas. Primero se consignan las abreviaturas que corresponden al escrito en cuestión (RS, **MVR1, MVR2, VN, E1, E2, P1** o **P2)** y luego las de la edición alemana utilizada en cada caso (a saber, **SW** para *El mundo como voluntad y representación, ZA* para el resto de las obras, HN para los *Manuscritos póstumos,* GS o *FB* para la *Correspondenciu,* RT para los *Diarios de viaje y PD* para la *Metafísica de las costumbres);* cuando existe una traducción castellana editada por el autor del presente libro se remite a ellas directamente (como *es* el caso de **D1, D2,** EJ, **MB** y **MC).**

Obras de Schopenhauer

RS *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* [1813 y 1846].

El mundo como voluntad y representación [1819, **1844** y 1859]

MVR1 El *mundo como voluntad y representación* [vol. I, edición de 1818]; sus cuatro libros o secciones contienen un total de 71 parágrafo y el Apéndice sobre la filosofía kantiana.

MVR2 *Complementos a «El mundo como voluntad y representación»* [vol. II, adiciones de 1844]; sus cuatro apartados desarrollan 50 capítulos.

VN *Sobre la voluntad en la naturaleza* [1836 y 1854].

Los dos problemas fundamentales de la Ética [1841 y 1860]

E1 *En torno a la libertad de la voluntad humana.*
E2 *Acerca del fundamento de la moral.*

Aditamentos y cosas omitidas [1851]

P1 *Parerga yparalipómena* [vol. I]; aquí se indican también las abreviaturas del título de los opúsculos enumerados a continuación:
HF: ((Fragmentospara una historia de la filosofía».
FU: «Sobre la filosofía universitaria)).
EC: ((Ensayo sobre la clarividencia y todo cuanto se relaciona con ello».
ASV: «Aforismos acerca del saber vivir)).

P2 *Parerga y paralipómena* [vol. II]; este volumen contiene 21 capítulos que comprenden 396 parágrafos cuya enumeración es correlativa.

Ediciones de sus escritos

HN *Manuscritos póstumos* [se indica el número de volumen (en romanos) y de la página (en arábigos) correspondientes a *Der handschriftliche Nachlaß* (hrsg. von Arthur Hübscher), Deutscher Taschenbuch Verlag, Múnich, 1985].

GS *Correspondencia de Schopenhauer* [se consigna primero el número de carta y luego el de la página en *Gesammelte Briefe* (hrsg. von Arthur Hübscher), Bouvier, Bonn, 1987].

FB *Epistolario jamiliar* [se indica el número de página en *Die Schopenhuaers. Der Familien-Briefwechsel von Adele, Arthur, heinrich Floris und Johanna Schopenhauer* (hrsg. von Ludger Lütkehaus), Haffmans, Zúrich, 1991].

RT *Diarios de viaje* [se indica la página de *Die Reisetagebücher,* Haffinans, Zúrich, 1987].

SW *Obras completas* [se indica el tomo y la página de *Sämtliche Werke* (hrsg. von von Arthur Hübscher), Brockhaus, Wiesbaden, 1966].

ZA *Edición zuriguense* (se trata de la misma edición preparada por Arthur Hübscher, pero publicada en bolsillo y con caracteres latinos en lugar de góticos) [se indica el tomo y la página de *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Banden* (besorgten von Angelika Hübscher), Diogenes, Zúrich, 1977].

PD *Edición dirigida por Paul Deussen* [se indica el tomo y la página de Arthur *Schopenhauers samtliche Werke* (hrsg. von Paul Deussen), R. Piper, Múnich, 1911-1942].

Traducciones castellanas propias

D1 *Especulación transcendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo;* en *Los designios del Destino,* Tecnos, Madrid, 1994 [se consigna el número de página correspondiente a esta edición castellana, donde queda recogida entre corchetes la paginación del volumen VII de ZA].

D2 *A propósito de la ética* (capítulo *8* —§§ 1081119— del segundo volumen de *Parerga* y *paralipómena);* en *Los designios del destino,* Tecnos, Madrid, 1994 [se consigna el número de página correspondiente a esta edición castellana, donde queda recogida entre corchetes la paginación del volumen IX de ZA].

EJ *Escritos inéditos de juventud,* Pre-Textos, Valencia, 1999 [se remite primero al número de fragmento recogido aquí y luego el de la página correspondiente].

MB *Manuscritos berlıneses,* Pre-Textos, Valencia, 1996 [se remite primero al número del fragmento recogido aquí y luego a la página correspondiente].

MC *Metafísica de las costumbres,* Debate/CSIC, Madrid, 1993 [esta edición bilingüe consigna entre corchetes la paginación del volumen X de PS, a la que se remiten las citas del presente libro].